

Naučni indeterminizam i mogućnost čuda.

Dr. Đuro Gračanin.

1. Tko barem iz daleka nije imao prilike pratiti razvoj pozitivnih znanosti posljednjih nekoliko godina bit će iznenađen izrazima u naslovu: naučni indeterminizam. Sve, uistinu, što se dosad odnosilo na pojam pozitivne znanosti bilo je u tolikoj mjeri vezano na pojam determiniranosti i determinizma, da samo spajanje pridjeva naučni uz imenicu indeterminizam može izgledati paradoksno. A ipak u čitavom jednom području pozitivnih nauka, i to baš onome, gdje su posljednjih godina polučeni najznatniji rezultati, — u fizici — govori se od nekog vremena o naučnom indeterminizmu. Po fizičarima koji su se bavili i filozofijom stvar je zainteresirala i čisto filozofske krugove pa i same teologe. U detaljniju diskusiju s ovog posljednjeg stajališta nije se, koliko nam je poznato, nitko dosad upustio, ali sudeći po kome, tu i tamo, izašlom članku može se naslutiti da pojava naučnog indeterminizma izaziva kod jednih velike nade, a kod drugih donekle bojazan da bi utvrđenje njegovo moglo pokolebati principe determinizma, kojim se je dosad, — kao tobože univerzalno vrijednim, — argumentiralo protiv mogućnosti čuda. Neodređena slutnja podilazi jedne i druge, da se stoljećima konstruirana zgrada determinizma ljulja i da bi sve ono, što se dosad tako nepokolebivo činilo, moglo jednog dana pasti. Koliko je zastupnicima pozitivnih nauka, ukoliko se isključivo njima bave, stalo da se determinizam održi, to je dakako drugo pitanje. Sigurno da učenjaka, ukoliko je učenjak, zanima samo stvarnost pa ma kakva bila. Ali nerijetko je čovjek pozitivne nauke i filozof; on gotovo neizbježivo ima svoje filozofsko naziranje koje projicira na svoju nauku, i pod vidom koga tumači naučne činjenice. I ako je istina, da je većina stručnjaka na polju pozitivnih prirodnih nauka donedavna bila isključivo deterministički orijentirana smatrajući determinizam kao apriorni princip o kome nema diskusije, onda se da pomišljati kakvu revoluciju izaziva indeterminizam provaljujući u nauku.

Zamašaj međutim ovog događaja najnovijeg vremena teško ćemo ocijeniti, ako prije svega, barem u kratkim potezima, ne prikažemo stav determinizma obzirom na tumačenje svijeta i pojava u njemu. U kontrastu s njima naučni će indeterminizam, koji je vezan uz mnoge zamršene i duboke probleme, poprimiti jasniji izražaj. Ipak, to sve neće biti dosta: tek filozofskom diskusijom, kritičkim naime ispitivanjem tog novog naučnog pojma moći ćemo odrediti njegov pravi filozofski zamašaj, i time ujedno njegovu vrijednost obzirom na mogućnost čuda. Otud tri dijela u ovoj raspravi: 1. Univerzalni determinizam; 2. Prodor indeterminizma; 3. Filozofski zamašaj i značenje nove nauke.

I. Univerzalni determinizam.

2. Po svom porijeklu determinizam je nesumnjivo filozofske naravi. Kad bi istraživali njegove prve početke sigurno bi ga sreli već u stoičkom materijalizmu, a naišli bi na nj i kasnije svaki put kad bi ispitivali razne monističke sisteme kroz povijest ljudskog duha. On je prvotno i u filozofskoj formi značio nadasve negaciju ljudske slobode. U svom današnjem obliku on je usko vezan uz pojam pozitivne znanosti i označuje prije svega nepromjenljivost u pojavnom slijedu. Polazeći sa stajališta da je fizički svijet odnosno svemir »zatvoreni sistem«, determinizam uči da nijedna izvankosmička sila ne može utjecati na njegovo djelovanje niti ga mijenjati. Preciznije rečeno: sve što se u fizičkom svijetu zbiva, zbiva se po nužnim nepromjenljivim zakonima, tako da čim je postavljena pojava-uzrok iz nje nužno slijedi pojava-posljedica. Permanentnost pojava koje slijede u svijetu jedna za drugom tolika je, da ne samo nema intervencije kakvih »tajnih« sila, nego ne postoji ni mogućnost takove intervencije. Jasno je, da s ovakovom koncepcijom stvari, mogućnost čuda posve je isključena.

U raznim varijantama, počevši od literarnog nabacivanja pa do izlaganja u naučnoj formi, ova se misao stalno ističe kao nepokolebiva dogma novovjeke misli. Nemajući namjere da sad dajemo iscrpiv prikaz determinizma — što bi bilo hors de propos[1] — ne možemo ipak a da ne iznesemo nekoliko markantnih momenata obzirom na poimanje determinizma, njegovu narav i njegov stav prema mogućnosti čuda.

3. Po shvaćanju mnogih determinizam je vezan uz znanstveni rad i naučne metode u tolikoj mjeri, da isključiti njega znači one-

[1] Koga bi stvar više zanimala, može naći izvrstan kritički prikaz raznih determinističkih teorija u studiji: L. Noël, Le déterminisme, dans Mémoires de l' Académie royale de Belgique. Classe des Lettres et des Cciences morales et politiques et Classe des Beaux-Arts, 2. Série, t. II, Bruxelles, 1906.

mogućiti znanost. Već je Renan bio pisao: »Svako je računanje drskost ako postoji neka promjenljiva sila koja po svojoj volji može mijenjati zakone svemira«.[1a] Apsolutni je dakle i prethodni uvjet znanosti, da se sve u svijetu zbiva po nepromjenljivim zakonima. »Znanost nam ne dopušta, kaže Goblot, da vjerujemo u mogućnost neizvjesnosti. Bez determinizma nema nauke«.[2] Dapače, dodaje pisac, »vjera u determinizam za učenjaka je neka vrsta profesionalne dužnosti. Kako bi on mogao da tvrdokorno traži skrivene zakone, kad unaprijed ne bi bio uvjeren da postoje? To je jedno načelo njegove metode, da nikad ne promatra kao neizvjesnu, samovoljnu ili čudesnu činjenicu kojoj ne uviđa nužnosti.«[3] »Zakoni, kaže on, ne trpe iznimaka«, i kad bi postojalo nešto, što bi stvarno činilo iznimku u toku događaja, indukcija, — logički oslonac sveg znanstvenog dokazivanja, — postala bi nemogućom.[4]

U kom smislu treba ove ideje shvatiti pokazuje drugi poznati determinista Claude Bernard. On identificira determinizam sa uzročnošću pa kaže: »Dopustiti neku činjenicu bez uzroka, t. j. kojoj nije moguće odrediti uvjete opstanka to nije ni više ni manje nego negacija znanosti.«[5] »Uvjeti opstanka svake pojave apsolutnim su načinom determinirani. To znači, drugim riječima, čim su uvjeti pojave poznati i ispunjeni, pojava se mora uvijek i nužno, po volji eksperimentatora, obnoviti. Nijekati to značilo bi ništa drugo nego nijekati samu nauku.«[6] Što se tiče iznimaka, krivo je pretpostaviti da ih uopće ima. »Ono što se sada naziva iznimkom to je pojava kojoj su nepoznati jedan ili više uvjeta.«[7] Nikad ne smijemo dopustiti da postoje stvarne iznimke. Riječ iznimka je neznanstvena. Naš razum shvaća da postoji nešto determinirano i nešto indeterminirano. On ne dopušta da postoji nešto što se ne bi moglo determinirati. Jer to bi značilo ništa drugo nego akceptirati opstanak nečeg tajanstvenog ili nadnaravnog: a to apsolutno treba protjerati iz eksperimentalnih nauka.[8]

[1a] Ernest Renan, La Chaire d'Hebreux au Collège de France, »Questions contemporaines«, 2. édition. Paris, 1868, p. 323.

[2] E. Goblot, La finalité en biologie, Revue Philosophique, Paris 1903, p. 370, 371.

[3] Ibid.

[4] E. Goblot, Traité de Logique, 2. édition, Paris, 1922, pp. 315, 323 sq.

[5] Claude Bernard, Introduction à la médecine experimentale, Paris, 1900, p. 106, 107.

[6] Ibid., p. 107.

[7] Ibid., p. 110.

[8] Ibid., pp. 110, 284. A. D. Sertillange, koji je predgovorom popratio ovo izdanje misli da bi se ovi tekstovi mogli tumačiti i u jednom blagom

Kao što se vidi, na dnu sveg ovog umovanja stoji fizički aksiom o kvantitativnoj identičnosti materije: »ništa ne propada, ništa se ne stvara, nego sve se transformira po nepromjenljiivim zakonima«. U učinku uvijek je moguće pronaći energiju, transformiranu, ali potpuno jednaku onoj što je bila u uzroku. Nikakav novi elemenat niti je nadošao niti je mogao nadoći. U svim pojavama što više postoji i kvalitativna indentičnost. Narav svake pojave zavisi isključivo o naravi njegova antecedensa. Sve pojave, iako nisu specifično iste kao pojave koje su ih proizvele ipak nastaju tako, da se od danih antecedensa stvaraju dane posljedice. Od danih kemijskih počela ili elemenata dobit ćemo uvijek dane spojeve, a ne neke druge. Od određenih fizičkih, mehaničkih ili električnih faktora postići ćemo uvijek određene fizičke, mehaničke ili svjetlosne učinke.

4. Ova koncepcija, afirmirana najprije na polju fizičkih nauka, bila je protegnuta i na ostale grane nauke, posebno na biologiju, a bila je poznata i pod imenom pozitivizma. Kao takova ona je bila smatrana i proglašavana nekim apsolutnim, vrhovnim i isključivim zakonom prirode. Sve što se u svijetu zbiva povezano je rigoroznom određenošću ili determiniranošću tako da ni u kojem području iznimaka nema, niti ih može biti. Što je determinirano to je pozitivno i vrijedno naše pažnje; sve je ostalo nenaučno i apstraktno naklapanje. Mogućnost čuda isključena je već unaprijed, jer čudo znači izvanredan čin, uzrokovan djelovanjem izvankosmičkog faktora, i koga upravo, po definiciji, nije mogla prouzrokovati neka unaprijed determinirana sila unutar svijeta.

Kakva je vrijednost ove determinističke koncepcije, u kolikoj je mjeri ona doista znanstvena, to je dakako drugo pitanje. Nije naša dužnost da to sad ovdje ispitivamo. Dovoljno je primjetiti, da su isti njezini veliki branitelji priznali, da je determinizam postulat, apriorna pretpostavka nauke, a ne naučno dokazana činjenica. Čuli smo Goblota, koji tvrdi da je »**vjera** u determinizam neka vrsta profesionalne dužnosti«. Ni Claude Bernard ne misli drugačije. »Moramo **vjerovati,** kaže on, u znanost, t. j. u determinizam, u apsolutni i nužni odnošaj stvari.«[9] »Determinizam je, kaže on, apsoapsolutni naučni princip.«[10] On je podloga progresa«.[11] No to očito ne znači da determinizam počiva na strogo naučnim

---

smislu. On naime smatra da Cl. Bernard nije imao namjere isključiti religioznu nadnaravnost i da napada samo »nadnaravnost« u vitalističkom smislu.

[9] Ibid., p. 58.

[10] Ibid., p. 64.

[11] Ibid., p. 109.

osnovima. Pozitivna naučna metoda, koja bi htjela dokazati sveopću vrijednost determinizma bila bi tražila da se induktivnim putem isključi mogućnost svakog zbivanja koje se ne ravna po načelima determinizma. A to, po priznanju samih njegovih predstavnika, nije slučaj: determinizam je apriorno postuliran, kao nužni preduvjet znanstvenog rada.

Bilo je doduše pojedinaca koji su smatrali da je determinizam i induktivno utvrđen, te da kao takav imade, — sa strogo naučnog stajališta, — univerzalnu vrijednost proti svakom eventualnom heterogenom zbivanju, pa prema tome i proti čudu. David Hume je svojevremeno pisao: čuda nitko nije nikad zapazio ni u kome razdoblju ni u kojoj zemlji. Postoji stoga proti njemu jednolično protivno iskustvo.[12] Tu je misao pokušao popraviti i nadopuniti Stuart Mill. On dopušta da sve što se zbiva nije uniformno. Ima na primjer u fizici, veli on, novih iznašašća, no svako iznašašće znači otkriće novog zakona. Otkriće međutim čuda ne bi značilo pronalazak novog zakona, nego upravo suspenziju nekog zakona što postoji: ono bi pretpostavljalo da se nešto zbiva što nije uvjetovano zakonskom nužnošću.[12a] No proti tomu, kaže Mill, vrijedi sveopće protivno iskustvo.[13]

Ovaj naivni optimizam u pogledu »sveopćeg iskustva« nailazimo i kod E. Littréa: Iskustvo, kome se nikad ništa nije suprostavilo, podučilo je moderna vremena, da sve što se pripovijeda o čudesima ima svoj izvor u bujnoj mašti. Ma koliko istraživali, nikad se čudo nije zbilo tamo, gdje bi ga se moglo opaziti i ustanoviti. Tako govori trajno iskustvo.[14] Drugačije se ne izražava ni Renan, iako bi u prvi mah moglo izgledati da je on čisti apriorista. Izlažući razloge zbog kojih zabacuje čudo i nadahnutost svetog Pisma on kaže: »Ove dvije negacije nisu kod nas rezultat egzegeze, one dolaze prije svake egzegeze. Ja ne zabacujem čudesa zato što bi mi prije bilo dokazano da evanđelisti ne zaslužuju potpuno povjerenje. Nego stoga, što pripovijedaju o čudesima, ja kažem: Evanđelja su legende... Mi ne izbacujemo čudo iz historije u ime ove ili one filozofije, mi ga zabacujemo u ime konstantnog (protivnog) iskustva.«[15]

---

[12] David Hume, Essays and treatises, Edinburgh, 1809, t. II, An inquiry concerning human understanding. Section X: of miracles, p. 121.

[12a] Ne treba ni isticati da je ovo posve krivo tumačenje čudesnog zbivanja. I ono je zbivanje po zakonu, samo višem, zakonu Božije mudrosti.

[13] Stuart Mill, Essais sur la Religion, trad. E. Cazelles, Paris, p. 206.

[14] E. Littré, Un fragment de médecine retrospective, Philosophie positive, t. V. Prais, 1869. p. 105.

[15] E. Renan, Vie de Jésus, Paris 1899, Préface, p. VI, Introduction, pp. XCVI—XCVII.

Kao što se vidi, ovi su autori smatrali da je induktivno dokazivanje o sveopćoj vrijednosti determinizma, i konsekventno tome o potpunoj nemogućnosti čuda, zaključeno, te da, stoga, o tome nema više raspravljanja.[15a]

Šta je u stvari kod pojedinih duhova prevladavalo: ili apriorističnо postuliranje u ime nedokazanih, ali tobože potrebnih principa, kao kod Cl. Bernarda i Goblota, ili naprotiv, uvjerenje, da zbilja postoji induktivan dokaz o sveopćoj vrijednosti determinizma, to je teško reći. Vjerojatno je, da su kod većine oba faktora sad svijesno, sad nesvijesno utjecala.

5. No kakogod bilo, činjenica je da je determinizam u tolikoj mjeri zahvatio duhove našeg vremena, da je postao kao neka vrsta implicitne naučne dogme, u koju je kulturan čovjek gotovo morao vjerovati, ako nije htio da bude zbačen s naučnog pjedestala. Osjećalo se to u javnom životu tako jako, da su kršćani sami na tom terenu bili počeli uzmicati. Među protestantskim i anglikanskim bogoslovima došlo je dapače do uzmaka pa i potpunog bijega.

Schleiermacher je pisao: raspravljati da se dozna koji je događaj zapravo čudo i u čemu upravo čudo stoji, to je djetinjski posao kome se podaju, u vezi s vjerom, metafizičari i moralisti. Oni miješaju sva stajališta i otimlju ugled vjeri, kao da ona može rušiti opću vrijednost naučnih i fizičkih sudova.[16] Analogno se izražavaju i suvremeni francuski protestantski teolozi Sabatier i Ménégoz,[17] a u Engleskoj J. Campbell.[18]

Kod katolika, dakako, nije do ovoga došlo. Ipak duh koji je zavladao, učinio je često i kod katolika to, da se dokazivanje s ču-

---

[15a] Kakvom je brzinom Renan zaključivao svoje indukcije pokazuju najbolje slučajevi iz La Salettea s Rozom Tamisier i gđicom Lamerlière, koji su svojevremeno bili zainteresirali francusko javno mnijenje. Ova posljednja tužila je nekoga, jer se je smatrala uvrijeđenom, što je njezina stvarna ili fiktivna viđenja nazvao prevarom. Sud ju je odbio i to je Renanu, koji navodi još dva ovakova slučaja prema Gazette des Tribunaux (Sudskim novinama) dovoljno da proglasi utvrđenim kako nijedno suvremeno čudo ne može se održati kad ga se počne diskutirati.

[16] F. D. Schleiermacher, Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, 3e édit. Berlin, 1821. pp. 151—153.

[17] A. Sabatier, Esquisse d'une Philosophie de la Religion, 9e édition, Paris, bez d. pp. 72, 73. — E. Ménégoz, Publications diverses sur le fidéisme et son application à l'enseignement chrétien traditionnel, 2e édition, 3 vol, t. I. pp. 152, 154.

[18] J. Campbell, The New Theologie, koja je 1907., kad je bila publicirana, imala veliki odjek u anglikanskim krugovima. p. 105, 106.

dom prilično potisnulo u apologetske i druge školske udžbenike. Ako se o njemu još raspravljalo, bivalo je to u kakvom vjerskom listu, dok se u javnom životu slabo tko usuđivao njime argumentirati. Došli smo bili, šutke, do te apsurdne situacije, da se najsnažniji i temeljni apologetski argumenat uklonio, ako ne baš iz srdaca i razuma, a ono iz javne obrane kršćanstva. Duh determinizma zatrovao je javnu atmosferu, pa su se mnogi i dobri katolici s argumentom o čudesima nevoljko osjećali. Da, — nek ne bude nikome krivo što to kažemo — i naša odlična katolička štampa, koja inače tako veliku apologetsku misiju vrši među širokim narodnim slojevima, na tom je području — izuzevši povremenih izvještavanja o lurdskim čudesima — prilično zatajila. Pred konstantnošću afirmiranja s izvjesne strane, da je dosta vjerovati u Boga, da su sve vjere jednake itd., taj najteži argumenat na tezulji vrednota, argumenat koji, po sebi, katoličku vjeru diže u nedvojbene visine istine i peremtornosti nije se posljednjih godina dovoljno isticao. Kao da je u zagušljivoj atmosferi determinizma i kod nas samih bilo popustilo uvjerenje da je razlog s čudom, po nauci Crkve, prvi i najodlučniji dokaz pri utvrđivanju Kristove religije.[19]

II. Prodor indeterminizma.

6. Proti ovom ekstremnom determinističkom poimanju svijeta već su poodavno počele nicati razne, ali ne baš sretne, filozofske teorije. Prelazeći u protivnu skrajnost filozofi raznih škola i nijansa počeli su sasvim zabacivati determinizam tvrdeći, da ništa nije unaprijed točno određeno, da je sve neizvjesno, da se sve može zbiti, pa da, prema tome, ni u najrjeđim pojavama nema ništa izvanredna. Na ovaj način oni su, ne branili i zajamčivali mogućnost čuda, nego upravo rasklimavali teren na kome se čudo zbiva. Jer ako doista nikakve zakonitosti nema, i ako se sve može naravno zbiti, onda je i sam pojam čuda unaprijed isključen.

Na ovaj je način Huxley već udarao na vrijednost čudesa spominjanih u Evanđelju tvrdeći, da u njima nema ništa osobita. Isus je, kaže se, išao po vodi, ali neki insekti to isto čine. Isusa je začela djevica, ali partenogeneza je činjenica koju moderna biologija sreće na svakom koraku kod nekih životinjskih vrsta.[20] Isus je uskrisivao mrtve. To nije ništa izvanredna. Ima životinja koje dugo vremena budu lišene svake zamjetljive životne funkcije, po-

---

[19] Postoje tome i drugi razlozi osim utjecaja determinizma. Ali svakako izgleda vrlo vjerojatno da i oni koji eksplicite zabacuju determinizam u naprijed obrazloženom značenju i prihvaćaju mogućnost čudesa, podliježu pomalo — ako se svjesno ne opiru — ambijentu koji je neraspoložen prema svakom čudesnom zbivanju.

[20] T. H. Huxley, Collected Essays, London 1895, vol. VI. p. 196.

stanu kao mumije, a kasnije opet ožive.[21] To je posve naravno i zato čudesa nema! Ovo identificiranje potpuno i očito heterogenih fakata, u cilju da se zaniječe mogućnost čuda nije dakako u naučnom svijetu ostavilo dubljeg učinka.

Puno veći utjecaj imala je Bergsonova filozofija, koju su poprimili i neki katolici u nadi, da će pomoću nje lakše približiti moderne duhove kršćanstvu, makar pri tom i stradala tradicionalna koncepcija čuda. Po toj filozjofiji, koju uz Bergsona zastupaju M. Blondel i E. Le Roy, postoji na početku svega jedna jedina životna struja, od koje je razvojem nastao svijet i sve što je u njemu. Sve je rezultanta razvoja života, a značajka je života upravo to, da njime ne ravnaju nužni zakoni: on je po sebi, po svojoj naravi slobodan i neizvjestan. On se nikad posve ne opetuje. Time što vidimo šta je život jednom učinio, ne možemo potpuno predvidjeti šta će drugi put učiniti. On nije unaprijed u svojim uzrocima determiniran, upravo zato što je slobodan. Ipak ova sloboda nije u svim pravcima apsolutna, nego postoje razni stupnjevi. U nekim se slučajevima ne da ništa predvidjeti, dok u drugim ipak nešto dade. Ništa nam ne dozvoljava da predvidimo pojavu genija ili neke nove vrste u prirodi, ali čisto materijalne pojave, kao padanje tjelesa, kretanje zvijezda, kemijske reakcije mogu se dosta lako predvidjeti.

Uza sve to, kako je, po temeljnoj tezi ove filozofije, čitava stvarnost jedna jedina cjelina, samovoljno dijeljenje te cjeline u cilju da se pronađu neki stalni zakoni, koji bi bili vlastiti pojedinim bićima, pojedinim naravima, može se opravdati jedino s razloga praktičnosti: u samoj prirodi to dijeljenje i ti zakoni nemaju nikakva oslonca! Još manje bi po ovom shvaćanju bilo opravdano tako odijeliti neke pojave kao da su uzrokovane nečim što je izvan sveopćeg prirodnog toka života. U životnom toku svaka je pojava izvanredna, originalna, i ako se stvar dobro promatra, u čudu nema ništa više nego u najobičnijem događaju. Čudo ne postoji, jer sve što se zbiva, zbiva se slobodno. Slobodna je na dnu svega, i nema ni jednog posebnog zakona koji bi apsolutnom nužnošću određivao slijed događaja.[22]

Ovaj indeterminizam nije dosegao pjesničkih i literarnih izvoda Johna Ruskina, koji niječe svaki određeni slijed u prirodi i koji veli, da nas ništa ne treba iznenađivati, te da se on ne bi nimalo začudio kad bi sutra jedan drugi Jozua zaustavio sunce.

---

[21] Ibid., pp. 197—199. Teško je u literaturi, koja se izdaje kao naučna naći plićih i naivnijih argumenata proti mogućnosti čuda nego su ovi.

[22] Cfr. H. Bergson, L'Evolution créatrice, Paris 1930 passim; E. Le Roy, Essai sur la notion du miracle. Annales de Philosophie chrétienne. Paris, t. 153., oct.—déc. 1906, pp. 166—190, 225—259; M. Blondel, L. Action, Paris 1893, pp. 65, 68, 69, 396.

Ipak i ovaj filozofski indeterminizam očito je daleko od prave stvarnosti. Premda je on svojom novošću i vanjskom zanimljivošću uspio prodrijeti u mnoge krugove današnje inteligencije, nije uza sve to oborio starih koncepcija. Argumentirajući vrlo dvojbenim dokazima na filozofskom terenu,[23] ovaj pretjerani indeterminizam nije uspio pokolebati ustaljenog pozitivističkog determinizma.

Usprkos, dakle, ovom prvom filozofskom pokušaju prodora, determinizam je sačuvao svoje područje i ostao i dalje gospodarom naučnog stvaranja. Nitko stoga donedavna, u čisto naučnim krugovima, ni slutiti nije mogao, da bi sa strane pozitivnih nauka, univerzalna vrijednost determinizma mogla biti zanijekana.

7. Progresom međutim fizičkih nauka, koje su upravo bile smatrane najjačom, neosvojivom tvrđavom determinizma, situacija se — i to razmjerno naglo — posve preokrenula. U toj najpozitivnijoj nauci došlo je do zamašne, iako samo djelomične krize determinizma, i to u doba, kad je ta nauka ostvarivala svoj najznačajniji napredak otkrićem kvanta i kvantne teorije. Napredak, koji je stavio u pitanje znatan dio rezultata klasične fizike.

Šta je kvant ili kvantum akcije, to sad nećemo opširnije izlagati. Dosta je spomenuti da ga fizičari smatraju najtemeljnijom fizičkom stvarnošću, bitnim uvjetom fizičkih zbivanja.[23a]

---

[23] Mnogi od ovih argumenata kojim se spomenuti autori služe obaraju se ne samo na sasvim utvrđene filozofske zasade nego i na temeljne istine zdravog razuma.

[23a] Nećemo da opširnije o tom govorimo u toku same radnje, jer bi nas odvelo predaleko od naše teme. Nek nam ipak bude dopušteno barem u ovoj bilješci reći nekoliko riječi o postanku kvanta i kvantne teorije.

Kvanta je otkrio njemački fizičar Max Planck 1900. proučavajući tzv. »crno žarenje« ili »žar crnoga tijela«.

Već otprije je bilo poznato, da materijalna tijela u zatvorenom prostoru s jednakom temperaturom izbacuju i uvlače zrake tako, da se zbog toga uspostavi neko stanje ravnoteže u kome se izmjena energije između materije i radijacije (širenja zraka, žarenja), kompenziraju. Kirchhoff, oslanjajući se jedino na temeljne principe termodinamike pokazao je da je ovo stanje ravnoteže jedinstveno i da odgovara potpuno određenom spektralnom sastavu žarenja u zatvorenom prostoru. Zadaća je teoretske fizike bila da predvidi spektralni sastav crnog žarenja koji odgovara danoj temperaturi. Međutim razni pokusi, zasnovani na pretpostavkama klasične fizike dovodili su do velikih divergencija između teoretskog predviđanja i činjenica (L. de Broglie, La physique nouvelle et les quanta, 1937, pp. 104—109).

Planck je tada došao na ideju da stvar drugačije promatra. Pretpostavio je da je materija formirana od velikog broja korpuskula elektron-

Kakva je njegova nutarnja narav o tom se i dalje raspravlja, ali po priznanju svih fizičara novijeg vremena njegova pojava izazvala je pravu revoluciju obzirom na dosadanje shvaćanje fizike. Jedan od najistaknutijih tvoraca i pobornika ove nove fizike, Louis de Broglie — član Francuskog Instituta, univerzitetski profesor i nosilac Nobelove nagrade — kaže: »usprkos važnosti i zamašaja napretka što ga je ostvarila fizika posljednjih stoljeća dok fizičari nisu znali da postoje kvanta, oni nisu mogli nimalo shvatiti nutarnju i duboku narav fizičkih pojava, jer bez kvanta ne bi bilo ni svjetla ni tvari, iako je slobodno parafrazirati jedan evanđeoski tekst, može

---

skih oscilatora ili elektrona koji su sposobni oscilirati, svaki s izvjesnim vremenom titraja. »Kod kojegod određene temperature, energija će se žarenja nekom statističkom pravilnošću razdijeliti među oscilatore, tako da će oscilatori iste vrste tj. iste frekvencije nejednako mijenjati energiju titranja, ali ipak tako da im vremenski prosjek titranja izađe jednak. Razdioba energije među oscilatore treba da je prema Boltzmannovoj nauci — »najvjerojatnija«. Da odredi tu najvjerojatniju razdiobu Planck pomišlja, da je energija koja žarenjem prelazi s jednog oscilatora na drugi, raskomadana u sitne djeliće i to tako, da su svi djelići, što ih mogu primiti oscilatori iste frekvencije, svi među sobom jednaki; kojigod oscilator može da posjeduje od tih djelića ili nijedan ili jedan ili dva, tri i t. d. Zadatak je kombinatorike da se odredi, na koliko se načina takva razdioba može provesti i koja je prema tome vrsta razdiobe najvjerojatnija. Takvo rastvaranje neke fizikalne veličine u djeliće vrlo je običan postupak kod teoretskih fizikalnih izvoda, ali se Planckov izvod odlikuje dvjema značajkama. Rastvaranje energije u djeliće nije ovdje puko i samo privremeno računsko pomagalo, koje bi bilo bez važnosti na konačni rezultat; ne prelazi se ovdje pod kraj izvoda u misli na sve manje i manje djeliće, koji se u granici sasvim približe ništici; već naprotiv u rezultat ulaze razni ti djelići sa sasvim određenom sitnom veličinom. Planckovi dakle oscilatori primaju energiju i otpuštaju je samo u jednakim obrocima ili kvantima, dakle prekidno ili diskontinuirano. Drugo je bitno u tom izvodu, da se spomenuti djelići energije ne uzimlju za svaku vrstu oscilatora jednaki, već svaki oscilator prima djeliće energije, kojih se veličina vlada prema brzini titraja oscilatora: umnožak kvanta energije i vremena titranja oscilatora... daje konstantu h; što manje traje 1 titraj, to je veći kvant energije, tako da se emisija ljubičaste svjetlosti zbiva u većim kvantima negoli emisija crvene svjetlosti.« (Dr. S. Hondl, Pogledi suvremene fizike, Zagreb 1929, p. 76).

Teoretičari fizike zapazili su tada, da je diskontinuitet izražen kvantima nespojiv s općim idejama koje su dotad služile kao podloga fizici, te da traži opću reviziju tih ideja. Ta činjenica pokazivala im je da je u kvantima otkriven zapravo najtemeljniji i najtajanstveniji zakon prirode. Planck u međuvremenu osjećajući potrebu da izrazi u općenitijem obliku

se reći, da ništa od onog što je postalo nije bez njih postalo«.[24] Po tom se vidi do kakve je bitne promjene došlo u našoj ljudskoj znanosti onog dana kad su se kvanta, potajno, u nju uvukla. Toga dana je silna i velebna zgrada klasične fizike bila uzdrmana do u svoje temelje, a da to odmah nije bilo ni zamijećeno. U povijesti intelektualnog svijeta malo je seizama koji bi se s ovim mogli usporediti. Tek danas mi počinjemo biti u stanju da mjerimo zamašaj provedene revolucije.[25]

Klasična fizika, vjerna Descartesovom idealu predočivala nam je svemir poput jednog golemog mehanizma, koga se moglo potpuno opisati lokalizacijom njegovih dijelova u prostoru i njegovih promjena u vremenu. Principijelno, bilo je, po tom shvaćanju, moguće s najvećom točnošću predvidjeti razvoj toga mehanizma, ako je čovjek posjedovao izvjestan broj podataka o njegovom početnom stanju. Ali ta je koncepcija počivala na izvjesnim implicitnim hipotezama, koje su zapravo neprimjetno bile usvojene. Jedna od ovih hipoteza bila je, da je okvir prostora i vremena, u kome mi gotovo instinktivno nastojimo lokalizirati svoje osjetne doživljaje, okvir potpuno krut i determiniran, okvir u kome svaki fizički događaj može, načelno, biti strogo lokaliziran nezavisno o svim dinamičkim procesima koji se tu zbivaju. Prema tome su sva zbivanja fizičkog svijeta bila nužno predočivana kao promjene lokalnih stanja prostora u vremenskom toku. Zbog toga se također u klasičnoj nauci dinamičke veličine — kao veličina energije i gibanja — pojavljuju kao izvedene veličine, konstruirane pomoću pojma brzine; tako da je nauka o gibanju služila kao baza dinamici.[26]

8. Na sasvim se drugo stanovište postavila nova kvantna fizika.

Otkrićem kvantuma akcije[26a] kao bitnog faktora fizičkog zbivanja utvrđeno je da postoji upravo neka vrsta inkom-

---

svoje otkriće odrekao se prvotne hipoteze o kvantu energije te ju je nadomjestio »kvantom učinka« ili djelovanja (*Wirkungsquantum, quantum d'action*). No pred neočekivanim posljedicama, što ih je izazvalo vlastito otkriće, Planck je pokušao uzmaknuti i ublažiti svoju teoriju tvrdeći da je samo izbacivanje isprekidano a primanje da je neprekidno. Usprkos sve domišljatosti, kojom je Planck kušao opravdati ove svoje tvrdnje, one su bile demantirane kasnijim napretkom fizike, naročito tumačenjem fotoelektričnog učinka i teorijom Bohrova atoma, tako da se kvantna teorija u ovom prvotnom i radikalnom obliku bila proširena i primijenjena na ostale grane fizike (L. de Broglie, op. cit., p. 109—130).

[24] Louis de Broglie, La physique nouvelle et les quanta, Paris, 1937, p.6.

[25] Ibid., p. 6.

[26] Ibid., pp. 6, 7.

[26a] Dr. Stanko Hondl, Autonomija fizikalnih znanosti, Zagreb 1936, p. 3.

patibilnosti između stajališta lokalizacije u prostoru i vremenu i stajališta dinamičkog razvoja. Zbog toga, iako je i dalje moguće polaziti s ovih raznoličnih stajališta pri opisivanju realnog svijeta, ona se ne mogu istodobno upotrebljavati. Točna je naime lokalizacija u prostoru i u vremenu neka vrsta statičke idealizacije, koja isključuje svaku evoluciju i svaki dinamizam. Naprotiv, ideja je gibanja, uzeta u svoj svojoj čistoći, dinamička idealizacija, koja je u načelu protivna pojmovima položaja i vremena. Prema tome se u kvantnoj fizici opis fizičkog svijeta može vršiti samo upotrebljavajući više manje jednu ili drugu od ovih suprotnih slika, tako da rečeni opis proizlazi iz neke vrsti kompromisa glasovitih Heisenbergovih relacija nesigurnosti.[26b] Posljedica je ovih novih ideja među ostalim to, da nauka o gibanju nije više nauka koja bi imala fizički smisao. To znači: u klasičnoj fizici bilo je dopušteno za se proučavati promjene u prostoru i određivati brzinu, akceleraciju, tako da se onda od te čisto apstraktne studije, pomoću nekoliko novih fizičkih principa, prelazilo nauci o silama, a da se nije brinulo za način kako su materijalno te promjene vršene. U kvantnoj mehanici to više nije moguće, jer je prostorno - vremenska lokalizacija, koja je na bazi nauke o gibanju, prihvatljiva samo u toliko u koliko zavisi o dinamičkim uvjetima gibanja. Zato, ako nauka o gibanju vrijedi u makrofizici, u mikrofizici kod atomskih pojava, gdje kvanta igraju pretežnu ulogu, ona posve gubi svoje značenje.[27]

Vidjet ćemo kasnije na pojedinostima vezu svega ovog s problemom koga obrađujemo.

Još je međutim jedna implicitna pretpostavka klasične fizike koja gubi svoje univerzalno značenje. To je pretpostavka, da je moguće, poduzevši shodna sredstva, zanemariti smetnje što ih pri proučavanju prirodnih pojava uzrokuje učenjak samim svojim ispitivanjem i mjerenjem. Ako ta pretpostavka, uz manja ograničenja, vrijedi i dalje u makrofizici, kod pojava u atomskom svijetu ona gubi svoju vrijednost. Iz egzistencije kvanta djelovanja, — kao što su to pokazale precizne i duboke analize Heisenberga i Bohra — proizlazi da svaki pokušaj mjerenja određene veličine ima kao učinak to, da poremeti, nepoznatim načinom, druge veličine, koje su uz prvu vezane. Točnije rečeno: svaka mjera koja dopušta da se precizira lokalizacija neke veličine u prostoru i vremenu, ima kao učinak to, da nepoznatim načinom poremeti jednu drugu, s njome sastavljenu veličinu, koja služi da se točno odredi (specificira) dinamičko stanje te veličine. Posebno je pak nemoguće da se istodobno točno izmjere dvije sastavljene veličine.[28]

Posljedice su ovoga silno velike.

---

[27] L. de Broglie, op. cit. p. 7, 8.

[28] Ibid., pp. 8, 9.

9. Iz ovoga uistinu što smo vidjeli proizlazi da nikad nije moguće spoznati precizno više od polovice veličine koju bi trebali poznavati, kad bi htjeli da je točno opišemo prema idejama klasične fizike. Vrijednost je neke veličine tim nesigurnija što je s njom sastavljena vrijednost točnije poznata. Otud proizlazi važna razlika između stare i nove fizike u pogledu determinizma prirodnih pojava.[29]

U staroj fizici istodobna spoznaja veličinâ, koje su utvrđivale položaj dijelova dane veličine i s njome spojenih dinamičkih veličina, dopuštali su, barem principijelno, da se točno izračuna kasnije stanje veličine. Poznavajući točno vrijednosti x_0 y_0.... danih veličina u momentu t_0, moglo se nedvojbeno predvidjeti koje će se vrijednosti x, y,.... posjedovati ove veličine, ako ih se pokuša odrediti u kasnijem momentu t. Ova mogućnost predviđanja budućih pojava počevši od sadašnjih, mogućnost koja je uključivala da je budućnost na neki način sadržana u sadašnjosti i da joj ništa ne dodaje, sačinjavala je ono što je bilo nazivano determinizmom naravnih pojava. Ali upravo tu mogućnost rigoroznog predviđanja[30] kvantna fizika smatra neostvarivom. Otud velika promjena u načinu, kojim većina današnjih fizičara promatra sposobnost predviđanja, pomoću fizikalnih teorija, slijed prirodnih pojava.

U kvantnoj fizici obzirom na nesigurnost koja je neizbježiva nije moguće, kad smo odredili vrijednost veličine u času t_0 točno proreći kakva će biti vrijednost te veličine u kasnijem momentu. O tome možemo govoriti samo s **vjerojatnošću,** a nikako s apsolutnom točnošću. Tako veza između sukcesivnih rezultata mjerenja, koji za fizičara izrazuju kvantitativni izgled pojava, nije više **uzročna** veza kako su je smatrali deterministi, nego veza **vjerojatnosti.** A time je nastala bitna promjena u našem shvaćanju fizičkih zakona. To je promjena vrlo zamašna, kojoj se ni iz daleka nijesu jasno uočile sve filozofske posljedice i koja zaslužuje pažnju svakog kulturnog čovjeka.[31]

Dakako da mi iza ovog sumarnog izlaganja o stavu nove fizike ne možemo odmah preći na ispitivanje njezinog filozofskog značenja. Kompleksnost problema i teorija s čisto naučnog stajališta u kvantnoj fizici i odveć je velika a da bi samo na temelju ovoga što smo dosada rekli mogli preći na njezino kritičko ispitivanje. Nauka o kvantima, iako posve mlada, toliko se razgranala, zahvatila sve dijelove mikrofizike, da je danas teško o njoj ispravno go-

---

[29] Ibid., p. 9.

[30] Ibid., pp. 9, 10.

[31] Ibid., pp. 10, 11, 13.

voriti a da se ne vodi računa o sukcesivnim naučnim doprinosima, jer i kod istog učenjaka u kratkom razdoblju zna se zapaziti vidna evolucija misli, dok je u cjelini realizirani napredak — po mišljenju većine — najgrandioznije djelo koje je na području nauke ostvareno posljednjih godina.

Bilo bi dakako mimo programa ove rasprave da sad do u pojedinosti izlažemo sve divergentnosti stare i nove fizike, da se zaustavljamo na zaslugama Plancka, Wiena, Rayleigha, Jeansa, Mauricea i Louisa de Brogliea. Ne namjeravamo sad pokazivati šta su učinili Ellis, Thibaud, H. A. Compton, Debye, Raman proučavanjem fotoelektričnog učinka i strukture svjetlosti; ni koliko je značenje primjene kvantne teorije, što su je omogućili Dulong, Petit, Nernst, Lindemann i drugi. Nećemo se upuštati, iako bi stvar bila vrlo zanimljiva u izlaganje kapitalne uloge što je ju igrao Bohrov atom, koga su kasnije usavršili W. Wilson i Sommerfeld. Bilo bi, dakako, korisno prikazati kako Einsteinova teorija relativnosti zaključuje na neki način klasičnu fiziku, a pri tom ipak obraća poglede i novoj fizici. Još bi korisnije bilo pozabaviti se s mnoim pojedinostima nove kvantne mehanike koju po riječima g. Dr. S. Hondla jedan od njezinih pokretača — Louis de Broglie — čedno označuje kao »Born-Jordan-Heisenberg-Pauli-Dirac-Schrödingerovu« mehaniku.[32] Sve bi nas to predaleko odvelo od naše teme. Morat ćemo ipak, uza sve to, pitanje naučnog indeterminizma pokušati što jače produbiti nastojeći da što točnije prikažemo rezultate i zaključke do kojih je indeterminizam danas došao.

10. Šta dakle hoće naučni indeterminizam i kakav je njegov stav prema determinizmu? Kani li on posve eliminirati determinizam ili mu samo oduzeti njegovu krutost i pretjeranost? Po izjavama većine predstavnika nove fizike ne radi se o tom da se svaki determinizam potpuno ukloni.

Determinizam će i dalje zadržati odredenu funkciju i u nauci, i u ljudskom umovanju, jer on ima oslonac u stvarnosti i u ljudskom duhu i jer se čovjek odavna k njemu dovinuo.

Počivajući kraj svojih stada za vedrih ljetnih noći, kaldejski pastiri bili su, priča se, prvi koji su slijedili kretanje svemirskih tjelesa na zvjezdanom nebu. Ustanovili su tako da to kretanje nije stvar slučaja, nego da se ravna prema nepromjenljivim zakonima i možda pred veličanstvenom pojavom nebeskog sata u njihovom se skučenom razumu rodila jedna općenitija misao te oni naslutiše da priroda slijedi zakone.[33]

---

[32] Dr. Stanko Hondl, Pogledi suvremene fizike, Preštampano iz 236. knjige »Rada« Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti. Zagreb 1929, p. 86 (42).

[33] Louis de Broglie, Matière et lumière, Paris, 1937, p. 262.

Reći da ima prirodnih zakona to znači kazati da se pojave međusobno vežu nepromjenjivim redom i da kad je ostvarena skupina uvjeta, određena pojava nužno slijedi. Nadilazeći sve više stadij kaldejskih pastira, opažajući sve bolje svemir što ga okružuje, čovjek je uspio zapaziti u fizičkom svijetu veliki broj zakona i počeo je tako vjerovati u njihovu nepromjenljivost. Malo pomalo ustalilo se u dušama većine onih koji se bave naukom vjerovanje, da je fizički svijet jedan golemi stroj u koga je razvitak neumoljivo determiniran, tako da bi sigurna spoznaja njegovog sadanjeg stanja morala omogućiti predviđanje njegovih budućih stanja. Ovu je nauku o strogoj i sveopćoj determiniranosti rezumirao Laplace,[34] i naš učenjak Bošković. Laplace u svom djelu »Esej o računu probabilnosti« kaže: »Razum koji bi u danom momentu poznavao sve sile koje pokreću prirodom i respektivni položaj bića koja ga sačinjavaju, iako bi inače bio dovoljno prostran da te podatke podvrgne analizi, obuhvatio bi u istoj formuli kretanja najvećih tjelesa svemira i najlaganijeg atoma; ništa za nj nebi bilo nesigurno i prošlost kao i budućnost bila bi pred njim.«[35]

Praktično je ovo vjerovanje u determinizam (La croyance au déterminisme), kaže L. de Broglie, učinilo velikih usluga znanosti dajući joj poticaja i ulijevajući joj nadu, da će uvijek doći do sigurnih rezultata. Ali deterministička nauka nije bila samo od praktične koristi; ona u sebi sigurno sadržava dio istine. Jer kad bi bila potpuno kriva, ne bi kod fizičkih pojava bilo ni reda, ni pravilnosti, i svaka nauka o tim pojavama bila bi nemoguća.[36]

Ipak ideja o strogom i sveopćem determinizmu nije bila u tolikoj mjeri zasnovana na stvarnosti u kolikoj je bila protegnuta po području raznih znanosti. Posve opravdano postavljalo se pitanje, da li determinizam ostavlja mjesta djelovanju koje je orijentirano prema ciljevima što ih sretamo kod živih bića? Dopušta li on duhu i njegovim manifestacijama zaseban položaj u realnom svijetu? Pojavom nove fizike ova su se pitanja još više proširila te je došlo do prave krize determinizma. Najnovije teorije, što smo ih spominjali i koje su fizičari i proti svojoj volji morali akceptirati da protumače eksperimentalne činjenice, nisu doduše prisilile učenjaka da se potpuno odrekne determinizma — rekao sam, veli L. de Broglie, da to ne dopušta sam opstanak fizičke nauke — nego su ga prinukale da determinizam ne smatra više strogim i univerzalnim, da mu postavi granice.[37]

---

[34] Slavan učenjak, no koji inače, — kako zgodno kaže g. prof. Hondl — nije imao respekta pred Bogom, ali ga je tim više imao pred jednim Napoleonom. Autonomija fizikalnih znanosti, p. 14.

[35] Matière et lumière, pp. 262, 263.

[36] Ibid.

[37] Ibid., 264.

Promotrimo dakle u kom se smislu po novoj fizici te granice postavljaju i šta zapravo hoće indeterminizam.

11. Pitanje determinizma, kaže L. Broglie, ne postavlja se za fizičara na isti način kao za filozofa.[38] Fizičar ne treba to pitanje promatrati u njegovom općem metafizičkom obliku; on ima da traži njegovu točnu definiciju u okviru činjenica koje proučava. A ta definicija, kao što je već rečeno, može počivati samo na strogom predviđanju budućih događaja. Za fizičara postoji determinizam, kad mu spoznaja izvjesnog broja zapaženih činjenica u sadašnjem momentu ili u pređašnjim momentima, spojena sa spoznajom izvjesnih prirodnih zakona, dopušta, da strogo predvidi, da će se ta i ta pojava zbiti u određenom kasnijem vremenu. Ova definicija determinizma sa strogom sposobnošću predviđanja događaja izgleda jedina koju fizičar može akceptirati, jer ona se jedina dade stvarno verificirati.[39]

Ali proti ovoj definiciji postoje poteškoće već u makrofizici. Prije svega, u prirodi postoji sveopća interakcija, i na kretanje najmanjeg atoma može utjecati najudaljenija zvijezda. Zato posve strogo predviđanje kakva bilo budućeg događaja zahtijevalo bi u principu integralnu spoznaju sadanjeg stanja svemira. To je međutim nemoguće.

Pokraj sve svoje prividne jakosti, ova objekcija ima više teoretsko značenje. Općenito, u praksi, buduća pojava da se predvidjeti s ograničenim brojem podataka.

Teže je naravi prigovor što se zasniva na nužno aproksimativnom značaju naših opažanja i naših mjera. Budući da su podaci, što nam ih pruža opažanje ili mjerenje, uvijek podložni eksperimentalnim pogreškama, sama predviđanja što ih možemo vršiti na temelju tih nesavršenih podataka uključuju izvjesnu netočnost,[40] tako da ovjeravanje stroge predvidljivosti pojava, a prema tome i determinizma, kako je gore definiran, uvijek je samo približno.

U stvari ni ovaj prigovor ne postavlja nepremostivih poteškoća. Uistinu točnost naših zapažanja i naših mjera može se poboljšavati bilo profinjenjem metoda, bilo usavršavanjem eksperimentalnih procedura.[41] Tako bi mogućnost opstanka determinizma bila ipak konačno osigurana. U klasičnoj fizici i izgleda da se stvarno ništa nije protivilo ideji predviđanja budućih događaja. To je predviđanje moglo biti tim savršenije što je procedura opažanja bivala savrše-

---

[38] Iako po istom piscu rezultat rada jednog mora interesirati drugog.

[39] Louis de Broglie, Reflexions sur l'indéterminisme en physique quantique, Travaux du IX^e Congres international de philosophie. VII, Determinisme et causalité. Paris 1937, p. 4.

[40] Cfr. Max Planck, Die Physik im Kampf um die Weltanschauung. Leipzig 1935, p. 14 sq.

[41] Ibid., p. 19 sq.

nijom. U ovom se smislu zato i usvajao determinizam. Ali to je sve bilo prije nego je došlo do spoznaje kvantnih fenomena.

Sišavši međutim proučavanju pojava atomskog svijeta, gdje se pojavljuje opstanak kvanta, fizičari su zapazili, da se konvergencija prema *točnoj predvidljivosti ne može* beskrajno produljivati pomoću sve veće preciznosti podataka opažanja i mjerenja.

Uistinu, kad u atomskom području hoćemo da sve više i više preciziramo sadašnje stanje stvari da bi mogli s najvećom točnošću navijestiti buduće pojave, sukobljujemo se s jednom nemogućnošću. S nemogućnošću da istodobno povećamo točnost svih podataka koji bi nam bili potrebni; to je jedna od bitnih posljedica Heisenbergovih relacija nesigurnosti.[42] Kao što je već bilo rečeno: što više budemo orijentirali svoja opažanja i svoje mjere prema preciziranju izvjesnih podataka, to ćemo više izgubiti na preciznosti drugih podataka. Ovo je neosporna i nužna posljedica opstanka kvantuma akcije, bez koga se današnja fizika ni zamisliti ne može.[43] Budući da je danas očito, da je kvantum akcije najtemeljnija stvarnost fizike, nema nikakve sumnje, da i Heisenbergove relacije nesigurnosti imadu sasvim fundamentalno značenje. Zbog njih proces konvergentnosti prema savršenom predviđanju, što nam ga je dopuštao determinizam u staroj fizici prestaje kad se dođe u atomski svijet, gdje kvantum akcije počinje uplivisati.[44]

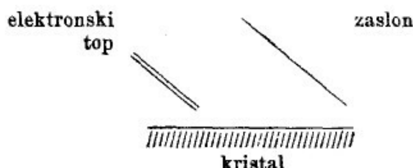
Lako je naći primjera, u kojima je, po danas posve utvrđenom shvaćanju valne (undulatorne) mehanike, predvidljivost pojava umanjena, ako ne izgubljena. Uzmimo kao jednostavan primjer »elektronski top« t. j. napravu koja izbacuje elektrone poznate energije i bombardira tako površinu kristala pred kojim, u nagetom položaju, stoji zaslon.[45] Ako je ovaj zaslon prekriven fluoroscentnom

[42] Heisenbergerovom »relacijom netočnosti« ili nesigurnosti naziva se recipročnost u točnosti određivanja mjesta i brzine prostovremenskih i dinamičkih veličina. Ona je uvjetovana veličinom h. Kad bi bilo moguće, da u isti mah najvećom točnošću odredimo i mjesto i brzinu, veličina h bi iščezla, i ne bi bilo kvantne nauke. Ali to je upravo nemoguće. Cfr. Dr. Stanko Hondl, Pogledi suvremene fizike, p. 87 (43) i L. de Broglie, La physique nouvelle et les quanta, p. 206 et sq.

[43] La physique nouvelle et les quanta, p. 15.

[44] L. de Broglie, Réflexions sur l'indéterminisme en physique quantique, p. 4, 5.

[45] Evo shematičkog nacrta te naprave prema autoru koga sad citiramo (p. 5):



supstancijom, na kojoj dolazak svakog elektrona što ih širi kristal proizvodi momentano svjetlucanje, opazit će se, ako top lagano puca, da se svjetlucanje niže u vremenu i zbiva na raznim točkama zaslona. Po načelima sada usvojenim u valnoj mehanici, nemoguće je točno predvidjeti u određenom času na kome će se dijelu zaslona zbiti svjetlucanje. Moći će se jedino izračunati vjerojatnost, da će se svjetlucanje zbiti na tom i tom dijelu površine zaslona. Ima dijelova zaslona na kojima je vjerojatnost dolaska elektrona jednaka ništici, i gdje se može reći da neće doći do svjetlucanja. Ali ima još i prostranijih područja gdje ta vjerojatnost dolaska nije jednaka ništici i gdje se ne može reći u kojoj će se točci zbiti slijedeće svjetlucanje. Postoji tu dakle prava nemogućnost predviđanja,[46] i prema tome odsutnost determinizma u onom jedinom smislu u kome, držimo, fizičar opravdano može uzeti tu riječ.[47]

Sposobnost predviđanja i determinizam mogu se povratiti za statističke pojave u kojima učestvuje velik broj fizičkih jedinica. Tako, kad bi u predašnjem primjeru s elektronskim topom, mjesto da polagano pucamo, pucali veoma brzo, tako da val elektronâ stalno obasiplje kristal, mogli bi točno predvidjeti budući izgled zaslona.[48]

Međutim jednako je tako sigurno, kao što smo vidjeli, da se u danim slučajevima spomenuti izgled zaslona ne da predvidjeti.

12. Pitanje je sad šta je toj nepredvidljivosti, ili nemogućnosti predviđanja uzrok? Pitanje kapitalno — to pisac ne naglašuje, ali to je za nas jasno, — jer u odgovoru na nj zavisi cjelokupna koncepcija indeterminizma. Ili je naime nemogućnost predviđanja uzrokovana isključivo nekim subjektivnim faktorom, kao na primjer neznanjem ili shvaćanjem eksperimentatora, njegovim mjerama ili čisto hipotetičkim teorijama; ili je zasnovana na samoj naravi zbivanja. Ako je ono prvo slučaj, onda naučni indeterminizam nema dubljeg značenja. Naprotiv, ako je nemogućnost predviđanja ne samo subjektivno nego i objektivno, u naravi zbivanja zasnovana, onda prodor indeterminizma može značiti jedan epohalni naučni događaj čije dalekosežne posljedice tek će možda buduće generacije moći procjeniti. Šta je dakle na stvari?

Mišljenja su padala i u jednom i u drugom smjeru.

Što se tiče L. de Brogliea koji je čitavom ovom indeterminističkom gibanju dao ideju i zamah on ne smatra da se radi samo o faktorima čisto subjektivne naravi ni da bi se nemogućnost predviđanja zasnivala na samo teoretskom shvaćanju stvari. Više se je puta, kaže on, tvrdilo, da ova nemogućnost predviđanja, što se

---

[46] Pisac kaže: imprevisibilité, nepredvidljivost.

[47] Ibid., p. 5, 6.

[48] Ibid., p. 6.

očituje u kvantnoj fizici, dolazi od krivog poimanja stvari;[49] otud, što se, pristajući uz izvjesno teoretsko shvaćanje elektrona, krivo upotrebljava izraz tjelešce (corpuscule). Proučavajući pojave kvanta, fizičari su naime došli do zaključka da nije dosta, ako hoćemo objasniti vlastitosti tvari, smatrati je sastavljenom od tjelešaca, nego da je potrebno pridružiti ovim tjelešcima valove s fizičkim svojstvima koji prilično iznenađuju.[50] To međutim nije rezultat nikakvih teoretskih pretpostavki nego stvarnog ispitivanja. To znači da u sadanjem stanju fizika tvrdi, na temelju već zapaženih činjenica, da nema mogućnosti strogog predviđanja činjenica. To dakle nije pitanje krivog ili pravog shvaćanja, nego ta nemogućnost predviđanja potječe otud što stvarno postoji kvantum akcije. (Baš je obratno slučaj: Egzistencija kvantuma akcije isključuje nezasnovane pojmove klasične fizike, pojmove prostora i vremena.)[51]

Moglo bi se doduše, kaže autor, pretpostaviti da i kod ovih pojava kvantne fizike postoji neki temeljni determinizam pojava, koji je sakriven i koji se nalazi iznad granica našeg ljudskog znanja. Ali to bi bila metafizička jedna hipoteza, točnije rečeno čin vjere, a tim se, držimo, fizičar, ukoliko je fizičar, nema pravo baviti, jer to nije onaj determinizam koga smo definirali kao strogu mogućnost predviđanja. Pitanje je za fizičara posve drugo. Radi se o tom da se sazna hoće li fizika jednog dana moći doći dotle da uspostavi pravila koja će mu dopustiti da strogo predviđa pojave atomskog reda. U sadanjem stanju naše spoznaje, kaže L. de Broglie, taj nam razvoj kvantne fizike izgleda nemoguć. Indeterminizam je tako usko vezan uz eksistenciju kvanta i naše zapažanje u prostorno-vremenskom okviru, da vratiti se determinizmu značilo bi zapravo stubokom promijeniti naše pojmove o tim bitnim faktorima čitave fizike.[51a]

Značenje je dakle naučnog indeterminizma po shvaćanju L. de Brogliea kud i kamo dublje i zamašnije nego bi se to možda moglo pretpostavljati. Indeterminizam o kome se radi nije, barem u prvom redu, posljedica subjektivnih faktora. Dakako da i de Broglie priznaje — a zar bi i moglo drugačije biti? — da kvantna teorija u koliko je sastavljena od niza pretpostavki (i kao takova konstrukcija duha) igra ovdje svoju ulogu. Ali po njegovom mišljenju bit naučnog indeterminizma ne stoji u tom: ona je zasnovana na samoj egzistenciji kvantuma akcije, za koji je rečeno da je najtemeljnija

---

[49] Cfr. Planck, Die Physik im Kampf um die Weltanschauung p. 18 et sq.

[50] L. de Broglie, Matière et lumière, p. 268.

[51] L. de Broglie, Réflexions sur l'indeterminisme, pp. 6, 7.

fizička stvarnost, da bez njeg »ništa od onog što je postalo nije postalo«.[52]

U nekoliko navrata u raznim svojim djelima i spisima L. de Broglie insistira na tom, da je indeterminizam uvjetovan egzistencijom kvantuma akcije, te da je stoga strogi determinizam s univerzalnim pretenzijama naučno likvidiran. Determinizam doduše još ima svoju vrijednost i značenje u makrofizici, jer tamo kvanta ne igraju tako važnu ulogu. Ipak i u njoj kvanta, makar i prikrivena, postoje, te to obzirom i na nju, barem principijelno, povlači iste posljedice. Ako u njoj ove posljedice nemaju znatna utjecaja, to nimalo ne umanjuje njihovo opće i filozofsko značenje.[53]

Jedan drugi učenjak našeg vremena, P. S. Naidu, u tom je sasvim kategoričan, te izričito zastupa mišljenje da je indeterminizam u objektivnoj stvarnosti zasnovan: If indeterminisme has a deterministic basis, then, assuredly determinisme will soon come to its own; but indeterminisme has an objective basis so it is a feature of the thing-in-itself.[53a]

Samo na temelju ovakvog shvaćanja može se razumjeti da su i drugi učenjaci došli do spoznaje da je strogi determinizam — determinizam na pozitivnoj nauci zasnovan, a s filozofskim pretenzijama — preživio i da ga treba iz nauke izbaciti.

Sir Arthur Eddington, jedan od najuglednijih učenjaka današnje Engleske pisao je već 1930: »So far as we have yet gone in our probing of the material universe we cannot find a particle of evidence in favour of determinisme«, dokle smo dosad došli u svom ispitivanju materijalnog svemira, nijesmo mogli naći ništa očita u prilog determinizmu.[54] U jednom predavanju što ga je držao u Britanskom institutu za filozofiju 15. X. 1932. on je još izrazitiji. »Svi prvi ili deterministički zakoni su iščezli, veli on. Ja neću ovdje zalaziti ni u kakve pojedinosti, jer sam o ovom predmetu više puta pisao. Zaključak (svega) može se ovako formulirati: Rezultat naših dosadašnjih analiza fizičkih pojava je taj, da nismo nigdje našli dokaza u prilog opstanka determinističkog zakona.«[55]

Francuski učenjak E. Meyerson u svom djelu »De l'explication dans les sciences«[56] konstatira, na temelju svojih proučavanja, da »prava nauka, jedina za koju znamo nije ni na kakav način i ni u kome svome djelu konformna pozitivističkoj shemi«.

---

[52] Ibid. pp. 8, 9.
[53] L. de Broglie, La physique nouvelle et les quanta, pp. 15, 16.
[54] Predavanje publicirano u »Listeneru« od 26. nov. 1930.
[55] U reviji Philosophie, janvier, 1933, p. 38 (autor sam podvukao).
[56] Paris, 1921, t. I., p. 3.

A ta je shema kako znamo prije svega u strogom i univerzalnom determinizmu.

Mogli bi citirati još svu silu drugih autora koji govore u istom ili analognom smislu, ali to bi odveć oteglo ovu našu raspravu. Nek nam bude dosta spomenuti, da po najnovijoj izjavi Plancka. indeterministi sačinjavaju većinu u današnjem naučnom svijetu.[57]

Dakako da se fizičari zadahnuti determinističkim duhom teško od njega dijele. Izvjestan broj fizičara, kaže L. de Broglie, pokazuju još najveću odvratnost prema ideji indeterminizma i nikako ne žele da se definitivno odreknu strogog determinizma. Bilo je među njima čak i takvih, koji su dotle išli, da su tvrdili da je znanost, koja ne bi bila deterministička, jednostavno neshvatljiva.[58]

13. Konflikt ovih raznih mišljenja najjače je izbio na površinu u Parizu prošle godine, prigodom IX. Internacionalnog filozofskog kongresa. Povod konfliktu nije bilo samo žaljenje izvjesnih zastupnika determinizma, nego nesumnjivo još više i to što su mnogi prvaci nove fizike upotrebljavali s početka (a i danas upotrebljavaju) kao ekvivalentne izraze determinizam i kauzalnost, pa su tvrdili da je princip kauzalnosti empiričkim putem oboren!

Još pred nekoliko godina pisao je sam L. de Broglie: »Ukratko, kauzalne zakone nadomjestili su zakoni probabilnosti. Nije moguće istodobno odrediti položaje i kretanja. A pomoću prirodnih zakona nemoguće je da ih istodobno odredimo. Determinizam je nepristupačan. Može se uvijek predpostavljati da on postoji, ali je slabo u skladu sa znanstvenim duhom pretpostavljati ono što je nekorisno. Ili podržavati ideju latentnog determinizma. Ali zaključak je naših napora, da se ne mogu formulirati zakoni toga determinizma.«[59]

Slično piše i prof. Hondl: »Iz dva uzroka, koji se s gledišta ljudskog pričinjaju indentičnima, mogu izaći različiti učinci, što znači da s ljudskog gledišta nema uzročnosti, nema determiniranosti.«[60]

Krivo bi međutim imali, kad bi držali da su fizičari indeterministi s ovim udaranjem na princip kauzalnosti kanili rušiti vječno vrijedne metafizičke principe, sam metafizički princip kauzalnosti na kome bazira svo naše dokazivanje o egzistenciji Božjoj.[61] To ne možemo predpostaviti već ni stoga, što među ljudima, koje smo

---

[57] Der Kausalbegriff in der Physik, p. 19.

[58] Ipak njihovo opiranje i nesklonost prema novoj fizici nije pomoglo. Činjenica je da ona postoji, pa prema tome otpadaju i svi prigovori o njezinoj »neshvatljivosti«. V. La physique nouvelle et les quanta, p. 240.

[59] Bulletin de la Société française de philosophie, 1929, p. 149.

[60] Autonomija fizikalnih znanosti, pp. 8, 9.

[61] V. o tom S. Zimmermann, Filozofija i Religija, Zagreb, 1936. I. dio, p. 277 et sq.

spominjali ima i odličnih katolika, koji makar i ne bili profesionalni filozofi, znadu, da udarati na temeljne razumske principe znači indirektno rušiti i razumske osnovice vjere. Ali i bez obzira na to, idejni kontekst i latentni ciljevi što ih zapažamo u djelima ovih autora pokazuju upravo posve protivne namjere, usprkos filozofski često nezgodnog, pa recimo: kadgod i posve neispravnog izražavanja. Rušeći determinizam i njegove pretjeranosti indeterministi ne idu za tim, da zaniječu svaku uzročnost[61a] — što bi dakako bilo apsurdno — nego da na jednom znatnom području, pronađu jednu drugu uzročnost, prividno hirovitu, ali u stvari samo s ljudskog gledišta nedeterminiranu. U zbilji se radi po njihovom mišljenju o nedeterminiranosti koja je na dnu prvotne strukture tvari,[62] koja je — kaže prof. Hondl — analogna ili upravo identična sa slobodnom voljom.[63] To bi zapravo imala biti ničim nevezana uzročnost Duha koja je u pozadini svega mehaničkog zbivanja.[64] Ako je tako, onda bi nas možda fizika — svojim vlastitim sredstvima i putevima — privela k istom cilju kome nas odavna vodi tradicionalna filozofija: spoznaji da je Bog prvotni i trajan uzrok svega zbivanja i da za nj ne vrijede zakoni determinizma; ili u najmanju ruku, da je sloboda — čija i kakva to se ne kaže — u pozadini stvari te da je prema tome svemu i čudo moguće.

14. Kakogod međutim bilo, činjenica je, da je ovo identificiranje determinizma s kauzalnošću i konsekventno tome nijekanje kauzalnosti bez kakve pobliže oznake bilo za početke naučnog determinizma dosta teško. Snabdjeveni idejama kauzalnosti najrazličitijeg filozofskog sadržaja, učenjaci su se posve na spomenutom filozofskom kongresu u Parizu žestoko sukobili, ne štedeći kadgod nimalo izraza, da dokažu ispravnost svoga stajališta.

Posebno se žestokim pokazao Sir Herbert Samuel, koji je cio problem indeterminizma nazvao intelektualnom konfuzijom pa čak i pravom ludošću. Indeterministi drže, kaže on, da u svijetu vlada neka slučajnost, neka moć zvana »usud«, da ima neodređenih sila, koje nije moguće razumski kontrolirati. Nedavno je ove tendencije i to po prvi put, potpomogla znanost. Heisenberg je 1927. izložio princip indeterminacije koga ponekad nazivaju i »principom nesigurnosti«. Njegovo obrazlaganje potpomogli su Niels Bohr, Schrödinger, Eddington i drugi eminentni fizičari. Istraživanja o strukturi atoma te istodobno kvantna teorija pokazali su da je nemoguće naučnim istraživanjem točno odrediti brzinu i položaj

---

[61a] Makar to kadgod i verbalno rekli! Na to dobro treba paziti, jer inače će nam se dogoditi da ćemo fizičare posve krivo razumjeti.

[62] *Matière et lumière, p. 269.*

[63] Autonomija fizikalnih znanosti, p. 9.

[64] Pogledi suvremene fizike, pp. 95, 96.

elektrona: jednu ili drugu, ali nikad obje. I to da neće nikad biti moguće nikakvim čovjeku poznatim sredstvima, jer same metode opažanja ruše fenomen koga ispituju. Osim toga najveći dio svemirskih pojava nadilazi sposobnost ljudskog opažanja. Iz ovih su činjenica Heisenberg i njegovi pristaše izveli zaključak da se mora priznati opstanak principa indeterminacije, te da princip univerzalne kauzalnosti u prirodi mora biti napušten. Po tom oni zaključuju da imamo pravo predpostaviti da u prirodi vlada slučaj. I konačno da je sve to važno zbog problema slobodne volje.[65]

Te tvrdnje, kaže H. Samuel, nisu osnovane. Postoji nesigurnost, to je istina, ali ona može proizlaziti od fizičara, a ne od elektrona; biti u laboratoriju a ne u svemiru. Isto tako ništa ne smeta što se stvar ne može predvidjeti naučnim metodama. Može se zaključiti iz raznih primjera — uzetih iz makrofizike — da determinizam vrijedi u svim drugim slučajevima. I pozivajuć se pri tom na stari deterministički argumenat H. Samuel kaže: Sveopće iskustvo pokazuje da je narav uniformna. To je dokazalo dnevno iskustvo čovjekovo kroz stoljeća povjesti ljudskoga roda i milijonima pokusa u tisućama znanstvenih laboratorija kroz tri posljednja stoljeća. Nikad se nije dokazalo da postoji ijedan izuzetak u jednoobraznosti prirodnih zakona. Zato je opravdano zaključiti da kauzalnost ima univerzalnu primjenu.[66]

H. Samuel očito identificira kauzalnost i determinizam, i pri tom još zaboravlja da indeterministi, upravo na temelju svojih pokusa, niječu da bi postojao univerzalni naučni determinizam. Možda autor i osjeća nedostatnost takove argumentacije pa se stoga i pozivlje na Plancka i Einsteina i Lorda Rutherforda koji da su također deterministi. Planck uistinu kaže prema citatu H. Samuela: »Ima danas eminentnih fizičara koji su skloni, — prisiljeni činjenicama, — da žrtvuju princip stroge kauzalnosti sa stajališta fizičkog svijeta... Međutim koliko mogu vidjeti takvo odreknuće nema nikakvog temelja.«[67] Za Einsteina veli da mu je pisao 1931. list, u kome među ostalim kaže: »Rekao sam Vam u našem razgovoru, da ne mogu smatrati kao definitivnu tendenciju današnjih teoretskih fizičara koji zabacuju princip kauzalnosti ili determinizam... Oni ostaju pri tom da determistička teorija mora biti zabačena i da je to »konzervatizam« zasnovan na navici i predrasudi tražiti takvu teoriju. Po mom mišljenju oni idu predaleko«.[68] Slično se također god. 1933. u listu H. Samuelu izrazio i Lord Rutherford.[69]

---

[65] Sir Herbert Samuel, Analyse de l'indéterminisme, Travaux du IX Congrès International de Philosophie, 1937, VII, pp. 21, 22.

[66] Ibid., p. 23.

[67] Ibid., p. 25.

[68] Ibid., p. 26.

[69] Ibid., p. 27.

Po sebi nas nimalo ne iznenađuje da su učenjaci kao Planck, Einstein, Rutherford pa i drugi ustali na obranu determinizma indentificirana kauzalnošću. Pitanje je samo u kom je smislu ta identifikacija opravdana.

F. C. — S. Schiller iz Los Angelosa u svojoj raspravi na istom kongresu: »How far does science need determinisme«, u kojoj je mjeri determinizam potreban nauci? zastupa mišljenje, da je upravo kvantna fizika pokazala, da determinizam ne može uopće ništa afirmirati o samoj strukturi stvari. I da je on samo metoda koja dopušta da se proreknu budući događaji. To otkriće granica determinizma s naučnog stajališta pisac smatra veoma važnim i za filozofiju.[70]

Drugi, naprotiv kao Mme Zénitta Vivier,[71] S. Zaremba[72] zastupaju determinizam; što više ovaj posljednji kaže, da je determinizam bez ograničenja uvjet opstanka znanosti, a tamo, gdje izgleda da on ne postoji, postoji samo naše neznanje.[73]

15. Većina međutim predavača na kongresu, koliko se vidi i koliko se može razabrati,[74] pristaše su indeterminizma. No to nije toliko važno koliko činjenica da ti predavači ne govore barem općenito uzevši o indeterminizmu na onaj način kako im se imputira i kako su nekoć mnogi od njih zbilja govorili.

Prvo, ni kod koga gotovo od njih ne nailazimo na tvrdnje da bi indeterminizam pretpostavljao da u prirodi vladaju neke čiste slučajnosti, neki »Fatum« ili kako još — rugajući se i citirajući Fridriha Velikog kaže H. Samuel — da »što čovjek više stari, to se više uvjerava da Njegovo Veličanstvo »slučaj« obavlja tri četvrtine posla u ovom kukavnom svemiru«.[75]

Još je markantnija činjenica, da predstavnici indeterminizma na kongresu ne identificiraju determinizam i kauzalnost. To je novo stanovište naročito pomno obrazložio L. de Broglie. Dok je prije i sam bio sklon da poistovjeti determinizam i kauzalnost sad naprotiv piše: Odnošaj ovih dvaju pojmova izgleda da nije bio uvijek dobro preciziran. On uostalom mnogo zavisi o definicijama što ih usvajamo za jedan i za drugi pojam. Tako neki autori smatraju pojam kauzalnosti uži od pojma determinizma pa kažu da u kvantnoj fizici postoji još determinizam, ali da nema kauzalnosti. Izgleda nam, naprotiv, naravnije reći, kaže L. de Broglie, — i u pogledu

---

[70] Travaux du IX Congrès International de Philosophie, pp. 28—33.
[71] Ibid., pp. 34—41.
[72] Ibid., pp. 42—42.
[73] Ibid.
[74] Kažemo »i koliko se može razabrati«, jer svi ne govore izravno o pitanju indeterminizma.
[75] Ibid., art. cit., p. 21.

terminologije on nesumnjivo ima pravo — da u kvantnoj fizici nema više determinizma u prije spominjanom smislu, ali da postoji kauzalnost u smislu, koji ćemo odmah eksplicirati.

Promatrajmo, veli pisac, pojavu A koju slijedi jedna, — ali koja bilo — od pojava B_1, B_2, B_3... Ako se, osim toga, nijedna od pojava B_1, B_2, B_3... ne zbudne da se prije ne zbudne A, onda možemo reći da A uzrok B_1, B_2, B_3,... i ta će definicija biti u skladu sa starom izrekom »Sublata causa, tollitur effectus«. Po ovoj definiciji postoji dakle uzročna veza između pojava A i pojava B_1, B_2, B_3..., no nema više determinizma u gore spominjanom smislu, ako nikako ne možemo predvidjeti koja će se od pojava B_1, B_2, B_3... zbiti kad se je A zbio. Determinizam se pojavljuje samo u krajnjem slučaju, kad postoji samo jedna pojava B. A čini nam se zbilja, da mi u kvantnoj fizici imamo takvu uzročnost bez determinizma gdje mogućnost točnog predviđanja dolazi ponovno do izražaja samo u iznimnim slučajevima, koje teoretičari nove mehanike nazivaju »čistim slučajevima«.[76]

Da sve ovo objasnimo uzet ćemo kao primjer već spominjani elektronski top koji bombardira površinu kristala. Kad top počne funkcionirati, vidjet ćemo svjetlucanje na izvjesnoj točci zaslona što je pred njim, dok, razumije se, ako top ne funkcionira, nećemo vidjeti nikakva svjetlucanja. Možemo dakle reći da je funkcioniranje elektronskog topa uzrok svjetlucanju, iako ne možemo točno predvidjeti koje će se moguće svjetlucanje zbiti na površini zaslona kad top počne djelovati. Izgleda dakle — L. Broglie je tip pravog učenjaka, koji nije nikad kategoričan u svojim afirmacijama — da ovdje postoji uzročnost u širokom, gore definiranom smislu, dok determinizma više nema.[76a]

Važno je notirati, kaže autor, da ovaj zaključak nije vlastit samo posebnom slučaju bombardiranju kristala elektronima. Njega je lako protegnuti na sve probleme, koji se postavljaju u kvantnoj fizici.[77]

16. Ova distinkcija između determinizma i kauzalnosti znači zapravo jedan silno veliki korak na putu raščišćavanja diskutiranog problema. Fizičar time ostaje striktno u svome empirijskom području i na tom terenu, odakle je determinizam da tako reknemo pucao i rušio oko sebe sve ostale mogućnosti — čuda i slobodne volje — indeterminizam zauzimlje pozicije, i u pozicijama fizičkog determinizma pravi prodor, čiju širinu — kako je slikovito i duhovito bilo rečeno — pokazuje Planckova konstanta h. Na svom području, na području naučnih empirijskih činjenica determinizam je

---

[76] Ibid., art. cit., p. 7.

[76a] Ibid., pp. 7, 8.

[77] Ibid., p. 8.

morao uzmaknuti, i time samim što je bio prisiljen prepustiti jedan dio terena indeterminizmu on je izgubio onaj nepravedno uzurpirani izgled univerzalne vrijednosti. Determinizam, to nam kaže nova kvantna fizika, ne vlada čitavim svijetom.

Dokle determinizam vlada, dokle se protežu njegova prava, to je jedno novo pitanje u kog nećemo sada zalaziti. Sigurno da bi na temelju svega ovog što smo rekli barem hipotetički mogli argumentirati pa reći: Kad je tako s determinizmom tamo gdje se on smatrao najjačim, šta će tek biti u biologiji i u drugim naukama, koje očito nemaju posla sa samom tvari? I doista u današnjoj biologiji sve se više čuju glasovi, da ni tamo ne vlada rigorozni determinizam. Nama je dosta bilo konstatirati da je u fizici uzmakao.

A što se tiče upornosti kojom jedni učenjaci, i to ne najneznatniji, ostaju uz determinizam, držimo da bi ovdje bilo na mjestu reći nešto analogna onome što je Max Planck još pred dvije tri godine rekao: »(Ich bin der Ueberzeugung), dass eine beträchtliche Anzahl wissenschaftlicher Kontroversen, und gerade solcher, die mit besonderer Lebhaftigkeit ausgefochteten wurden, im Grunde darauf hinauslaufen, dass die beiden Gegner, oft ohne das deutlich auszusprechen, bei der Anordnung ihrer Gedankengänge von vornherein ein verschiedenes Einteilungsprinzip benützen...«[78] Nema sumnje, da su L. de Broglie i drugi učenjaci s njime, onako jasno formulirali svoju misao o različitosti kauzaliteta i determinizma, da bi mnoge rasprave otpale. Ali i shvatljivo je, da u prvim počecima toga nije moglo biti: tapajući spočetka kao po tami i tražeći samu narav indeterminizma oni nisu mogli, kao nestručnjaci u filozofiji, naći smjesta najadekvatnije izraze da njima točno označe novootkrivenu realnost.

Ako su neki učenjaci, i baš prvi, uporno branili pa i još danas brane princip uzročnosti u tom nema ništa čudna. Potpuno uvjereni — u koliko su filozofi, — da kauzalni princip ima svoju apsolutnu vrijednost oni su posve opravdano s najvećom upornošću stali na njegovu obranu. Ali tko jednom uoči, da se ne radi o metafizičkom principu kauzalnosti, nego zapravo o empirijskom, zapravo o načelu empirijskog determinizma, on ga prestaje braniti, jer uviđa da se ne isključuje svaka, nego samo deterministička kauzalnost. U tom pogledu sigurno je najznatnija evolucija Maxa Plancka, donedavna odlučnog deterministe i pobornika kauzalnosti a danas vrlo umjerenog pristaše jednoga i drugoga. U svojoj raspravi »Der Kausalbegriff in der Fizik« koja je izišla 1937. on, nakon što je objektivno obrazložio stajalište determinista i indeterminista, zaključuje: »So können wir abschliessend sagen: das Kausalgesetz ist weder richtig noch falsch, es ist viel

---

[78] Die Physik im Kaupf um die Weltanschauung, p. 6, 7.

mehr ein heuristisches Prinzip, ein Wegweiser, und zwar nach meiner Meinung der wertvollste Wegweiser, den wir besitzen, um uns in dem bunten Wirrwarr der Ereignisse zurechtzufinden und die Richtung anzuzeigen, in der die wissenschaftliche Forschung vorangehen muss, um zu fruchtbaren Ergebnissen zugelangen.«[79]

Mi bi zamjerili Plancku da ovako govori o metafizičkom principu kauzalnosti, ali on očito te namjere nema. Na fizičare ne spada, da se metafizikom bave.

III. Filozofski zamašaj i značenje nove nauke.

17. Sudeći po ovome što smo dosad rekli o tendencijama nove fizike, a još više i po raspravama što ih neki fizičari posljednjih godina publiciraju, mogli bi zaključiti, da je fizika kao takova pozvana da daje presudno mišljenje u nizu čisto filozofskih problema. Treba samo pogledati naslove rasprava uvaženog i više puta spominjanog fizičara Maxa Plancka pa da se o tom uvjerimo. Uz svoje stručne stvari on obraduje i ove probleme: Kausalgesetz und Willensfreiheit, Vom Wesen der Willensfreiheit, Die Physik im Kampf um die Weltanschauung, Der Kausalbegriff in der Physik, Religion und Naturwisenschaft. S najvećim mirom i s dubokim uvjerenjem Plack na početku jedne od ovih svojih rasprava dokazuje, da se fizika mora baviti ovim problemima, jer da je ona oružje, i to vrlo oštro, u borbi za svjetovni nazor, im Kampf um die Weltanschauung.[80]

Stvarno, od fizike počevši i bila je zametnuta borba proti tradicionalnom shvaćanju ljudske slobode i kršćanskom poimanju čuda. Od nje je determinizam uzimao argumente u cilju da obori mogućnost svakog zbivanja koje nije mehanički uvjetovano. Pa i po naravi svojoj, barem u prvi mah, izgleda da fizika kao nauka, najbliža vidljivoj stvarnosti, ima da bude važna ishodišna točka svih velikih životnih i filozofskih problema. »Nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu« rekli su već stari. Ako je dakle fizika nauka osjetne stvarnosti, onda izgleda posve očito, da ona ima i mora imati svoju odlučnu riječ pri rješavanju svih temeljnih zakona bića. A ipak uza svu ovu prividnu očitost pitanje je, da li su ove pretenzije fizike opravdane, iako jesu u kojoj su mjeri? Nije nimalo indiferentno kako će biti odgovoreno na ovo pitanje, jer tek o tom odgovoru zavisi konačni zamašaj fizičkog indeterminizma i njegovo filozofsko značenje.

---

[79] P. 26.
[80] P. p. 4.

Zahvaćen u cjelini ovaj problem je kud i kamo krupniji nego bi se u prvi mah moglo misliti: on u sebi implicite sadržava cio odnošaj moderne fizike prema filozofiji, a to je stvar u koju se jedva nekoliko umova našega vremena uopće usudilo zaći. Čitav razvitak fiziko-matematike išao je posljednja tri stoljeća tako odijeljenim putovima od filozofije, da danas i sam pokušaj uspostave kontakta traži od onoga tko bi se na to dao svestranu i duboku orijentiranost u jednoj i drugoj nauci. Veličine i vrednote kojim operiraju ove dvije nauke fiziko-matematika i filozofija u tolikoj su mjeri različite da treba prave smionosti da se čovjek s lakoćom odluči od jedne preći k drugoj. To su danas gotovo dva svijeta, među kojima vrlo pomno, i s mnogo poznavanja stvari treba uspostavljati vezu, ako nećemo da se prevarimo. Ali to, iako važno po problem koga obrađujemo, nije i ne može biti predmet ove rasprave.[81] Njezin je cilj mnogo skromniji: ona bi htjela, da zašavši tek općenito u narav pozitivne a posebno fizičke znanosti, odredi koliko je moguće značenje i zamašaj indeterminističkih načela.

Prije svega, sasma općenito govoreći može se reći da postoji mogućnost izvjesnog kontakta između pozitivne nauke, posebno baš fizike i filozofije, u koliko je realnost predmet jedne i druge. Noviji barem fizičari, oslobodivši se nominalističkih koncepcija insistiraju mnogo na tom, da je predmet fizike realni svijet, svijet kakav stvarno postoji, a ne neka fikcija. Pa i strogo filozofski govoreći, ako fizika, kao i svaka eksperimentalna nauka nije nikakva ontologija — u najopćenitijem značenju ove riječi — ona ipak ima kao pozadinu ontološke, u biću zasnovane vrednote. Znanost — ako je dostojna toga imena — samo na temelju stvarne očitosti postavlja zasade i navodi razloge, tako da su njezine tvrdnje nužno istinite. Ali kako u stvarnosti, koju ona opaža, sve nije nužno, — štošta u njoj može biti i ne biti — predmet znanosti neće biti sve možebitnosti, realnost kakva takva, nego apstrahirana realnost, realnost oslobođena od možebitnih zasebnosti; bit će to realnost u koliko je nužna u koliko njome vladaju neki stalni zakoni.

Prema tome predmet eksperimentalnih nauka uzet kao cjelina nije konkretna, »bruto realnost« da tako reknemo, nego realnost odvojena u nekoj mjeri od konkretnih posebnosti. Zakoni, dakle, što ih znanost formulira nisu zakoni s v a k o g — pojedinog — realnog zbivanja nego zakoni s v e g a — u cjelini i općenito uzetog — realnog zbivanja. I u koliko zakonitost znači kauzalnost, zbivanje po uzročnim vezama, u toliko možemo reći da znanost traži kauzalnost svemu zbivanju, ali ne svakom pojedinom zbivanju.

No pitanje je upravo kakvu kauzalnost traži eksperimentalna znanost? Da li strogo ontološku, tražeći i otkrivajući nutarnje biti

---

[81] To je silno opsežni predmet kritike i klasifikacije znanosti.

stvari, ili možda šta drugo? U filozofskoj se nauci nesumnjivo traže najnutarnjije biti stvari, ali zar je to slučaj i u fizici i u drugim analognim naukama? Istražuje li fizika, proučavajući na pr. akceleraciju, nutarnju narav akceleracije? Očito da ne. Postoji dakle razlika između filozofije i eksperimentalnih nauka. Filozofske nauke idu za tim da ekspliciraju, da pronađu nutarnji uzrok stvari: propter quid, *διότι ἔστιν* kako su volili govoriti stari; i nauke koje zapravo samo empirički konstatiraju: quia est, *ὅτι ἔστιν* da nešto jest ili da se uzročno nešto zbiva. I ove nam posljednje nauke pokazuju uzroke, ali ne u njihovoj nutarnjoj naravi, nego izvana, po učincima i znakovima. To je općenito slučaj induktivnih nauka. I one, dakako, formulirajući svoje zakone oslanjaju se na biti stvari, ali same po sebi ne otkrivaju nam tih biti. One dapače i teže u nekom smislu da te biti otkriju, a ipak eksperimentalne znanosti ostaju bitno različite od filozofije.

Postoji, dakako, između filozofije prirode i metafizike s jedne strane i empirijske nauke s druge strane neki dodir. No kakve su točne značajke fizike, u kolikoj je naime ona mjeri zaista empirijska nauka, to je veliki problem. Otkad je ona postala »univerzalnom znanošću osjetilne prirode« udaljivši se od filozofije i poprimivši matematski oblik, nastao je konflikt između te dvije nauke. Fiziko-matematika počela je puštati po strani kauzalnost u pravom empiričkom smislu i služiti se čisto matematskim simbolima. Na taj način ona je postala znanost osjetne prirode te je stala primjenjivati na same fizičke pojave matematske odnošaje.

Ova matematizacija fizike stvorila je između nje i filozofije, kao što smo rekli dubok i u nekom smislu nepremostiv jaz.

Fizika se istina kako je već više puta naglašeno oslanja na ontološku stvarnost. Bez te stvarnosti nje dapače ne bi bilo. No u sadanjem svom stanju ona izgleda prilično daleko od te stvarnosti. Slušajući dapače neke predstavnike te nauke morali bi misliti da ona o stvarnosti uopće računa ne vodi. Jedan od najvećih matematičara našeg vremena Henry Poincaré piše: »Matematske teorije (o fizičkim pojavama) nemaju kao cilj da nam otkriju pravu narav stvari; to bi bila nerazumna pretenzija. Njihov je jedini cilj da srede fizičke zakone koje nam iskustvo pokazuje, ali koje bez pomoći matematike mi ne bi mogli ni izraziti. Šta nas briga postoji li eter stvarno, to je posao metafizičara; glavno je za nas da se zbiva kao da postoji.[82]

Kod ovakve koncepcije — a ona nije zasebna Poincaréu — treba biti vrlo oprezan kad se radi o povlačenju zaključaka s filozofskom vrijednošću na temelju fizičkih pokusa i teorija. Ne mislimo time reći da bi trebalo dvojiti o istinitosti podataka fizičko-mate-

[82] La Science et l'Hypothèse, Paris, 245, 246.

matske nauke, ali svakako treba dobro paziti na smisao koji se podacima daje.

Fizika, u koliko se u dnu ipak zasniva na stvarnosti ne zadovoljava se dakako samo simbolima: preko svega toga ona u nekom smislu teži za instinskom realnošću. Fizičar barem zbog neuklonjive tendencije ljudskog razuma, zbog metafizičkog principa uzročnosti, koji posvud vlada, ćuti u sebi sklonost da svoje čisto matematske dedukcije nadopuni, ako ne u području svoje nauke — što dakako nebi imalo smisla — a ono u organičkom sklopu svoga znanja, načelima i uzrocima stvarnog fizičkog i u ovom smislu i ontološkog reda. Na ovaj način on sam uspostavlja odnošaj između svoje nauke i stvarnosti.

Kraj svega toga, silno je važno uočiti, da po sebi realnost fizičkih nauka ne znači nešto posve identična realnosti filozofskih nauka. Cio niz nesporazumaka tokom historije, a posebno kroz posljednja tri stoljeća, nastao je otud, što su fiziko-matematičari pripisivali drugi smisao riječi realnost nego filozofi. Filozofija, kao što znamo, distingvira i suprostavlja realno biće i misaono biće (ens reale et ens logicum) i to je za nju kapitalna stvar. Naprotiv, fiziku kao takvu, ta distinkcija ne zanima; njoj je realno ono što se da definirati mjernim operacijama i što se barem teoretski da realizirati. Međutim, kako je i filozofski i fizički govoreći podloga mjerenja — kvantiteta — realno svojstvo stvari ta se razlika često ne uviđa pa se suponira da fizičar i filozof govore uvijek istim jezikom, riječima koje imadu isti sadržaj.[83]

To dakako ne znači da nikakva fizička realnost nije istinska filozofska realnost.

U koliko je fizičko-matematska nauka, putem apstrakcije, in ultima linea, dobila svoj predmet iz osjetnih kvantitativnih podataka, ona, općenito barem, čuva radikalni kontakt sa stvarnošću i uključuje neke i filozofski govoreći realne vrednote. I što je direktnije došla do ove ili one tačke svoje nauke, što je naime neposrednije bila pri tom vezana uz eksperimentalne podatke, to općenito govoreći, sigurniji možemo biti o njezinoj stvarnosti.

A kako je sad s novom fizikom obzirom na njezinu vezu sa realnošću?

Po izjavama samih fizičara, kako smo već čuli, ona je strogo realistična. »Fizičar, kaže Eddington, ukoliko umuje kao fizičar posve je uvjeren o realnosti vanjskog svijeta. Tako on vjeruje da atomi i molekuli u stvarnosti postoje; za nj to nisu jednostavne fikcije koje mu daju načina da shvati izvjesne zakone kemijskih

---

[83] Tko bi želio o ovoj stvari opsežnije podatke, naći će ih u studiji R. Dalbieza, Dimensions absolues et Mesures absolues, Revue Thomiste, mars—avril 1925.

sastavina...«[84] S elanom što ga je fizika poprimila novom naukom o kvantima posebno se trudi da prodre do u najdublje tajne materije. Usprkos tome, po svojoj naravi i nova fizika ne zalazi u samu bit stvari. Može čovjek pročitati veći broj djela novijih fizičara, pa da ostane iznenađen, ne naišavši nigdje na definiciju kvanta u smislu u kome bi je filozof tražio. A ipak kvant učinka ili djelovanja (Wirkungskvantum, quantum d'action) »najtemeljnija je fizička stvarnost«, o njoj se piše i govori i raspravlja. Ali sve što o njoj precizna nalazimo to je da je konstanta $h = 6{\cdot}55 \times 10^{-27}$ ergsekunda; o njezinoj nutarnjoj naravi ništa ne otkrivamo.

Nećemo dakako na temelju ovoga poreći značajku realnosti kvantumu učinka ni pokušati umanjiti značenja indeterminizma na njemu zasnovanog. No ne smijemo bez daljnjega, kvantumu učinka dati neki ontološki — u biću zasnovani — zamašaj, koga on možda nema. Pomoću ovoga kvanta učinka, Planckove konstante h, koja je napravila prodor u pozicijama determinizma, nemamo prava da smatramo probijenom i tradicionalnu filozofsku frontu.[85] U koliko je indeterminizam nove fizike zasnovan na stvarnosti — a mi nemamo razloga da o tom dvojimo — u toliko on obara eksperimentalni determinizam — jedini koga je učenjak u koliko je učenjak mogao zastupati.

Dakako da je i ovaj događaj od velikog značenja, a nama je njegov zamašaj sad tim lakše procjeniti što smo vidjeli da se je na eksperimentalnom determinizmu zasnivala čitava jedna pseudofilozofija, koja se tobože kao činjenično utvrđena, smatrala pozvanom da ruši mogućnost svakoga mehanički nedeterminiranog zbivanja, pa prema tome i čuda. Taj mit o sveopćoj vrijednosti strogog determinizma danas stvarno izgleda oboren. S toga se stajališta napredak, što ga je realizirala nova kvantna fizika, može uistinu smatrati velikim, epohalnim upravo, jer je njome razvedrena nesnosna atmosfera determinizma, koji je pretenciozno sputavao i ograničavao horizonte ljudskog duha. Nema sumnje, da će mnogom učenjaku, s ovim proširenim naučnim pogledima biti lakše dopustiti mogućnost čuda. I ako je istina da je javno mnijenje kulturnih naroda stalno formirano pod utjecajem naučnih tekovina, možemo se opravdano ponadati, da će neraspoloženje prema samoj mogućnosti čuda, koje je tako rašireno bilo, znatno spasti. Sama ideja da u strogo naučnom području postoji čitava jedna domena nedeterminiranosti, mogućnosti, koje se barem predvidjeti ne dadu, proširit će

---

[84] Espace, temps, gravitation, trad. Rossignol, Paris, 1921, p. 222.

[85] *Ispravni filozofski determinizam ima sasvim drugi smisao.* On je izražen formulom: »omnis natura determinatur ad unum« te se kao takav ne može oboriti, niti bi kome to obaranje — i da je moguće — koristilo, najmanje filozofiji i kršćanstvu.

duhovno obzorje mnogog kulturnog čovjeka i ponukati ga, da odsad bude rezerviraniji u pogledu nijekanja stvarne mogućnosti svih, pa i čudesnih zbivanja.

Da li međutim sa strogo filozofskog stajališta naučni indeterminizam doprinosi šta proti determinizmu, i da li objektivno omogućuje čudo, to su dakako druga pitanja.

Proti ispravnom filozofskom determinizmu, koji ništa ne govori o možebitnostima pojedinačnih zbivanja, nego samo o tom da je »omnis natura determinata ad unum«, sigurno da s indeterminizmom nije ništa dokazano. Metafizički principi determinizma koji ne unose krutost u pojedinačna zbivanja, da otud argumentiraju proti mogućnosti čuda, nego samo afirmiraju stalnost naravî kao takvih, ostaju i ostat će i dalje neoborivi. Što više ovako shvaćen determinizam sačinjava podlogu na kojoj se čudo zbiva i bez koje se ono ne bi moglo razumjeti, jer bi izgubilo značaj izvanrednosti. Korelativno tome naučni indeterminizam, na temelju onog što o njem dosad znamo, ne izgleda da je pružio novih metafizičkih dokaza za mogućnost čuda. Nije isključeno da daljnim istraživanjem, dođemo do spoznaje o metafizičkom zamašaju principa indeterminacije i prema tome o njegovoj (barem negativnoj) vrijednosti pri utvrđivanju mogućnosti čuda. Ako se to dogodi, neoborivim dokazima metafizike o mogućnost čuda pristupit će samo još jedan. Zasad o tom metafizičkom zamašaju naučnog indeterminizma držimo da je prerano govoriti.

Sasvim je druga stvar ako se radi o nezasnovanim tvrdnjama pseudo-filozofije pozitivizma, koju su na marginalnom prostoru nauke izgradili učenjaci i razni filozofi tvrdeći da determinizam ima sveopću vrijednost. U tom pogledu pojava naučnog indeterminizma stvarno je velik događaj, jer ona je ispodrovala i srušila onu tobože naučnu podlogu te filozofije. Taj je događaj znatan za sadašnjost, ali i za ovu daleku budućnost. Jer dapače i onda kad bi jednog dana došli do spoznaje, da je naučni indeterminizam isključivo subjektivne naravi, uzrokovan samim spoznajnim sredstvima, usluga što ju je on učinio proti nezasnovanim filozofskim pretenzijama determinizma i dalje će ostati: jer on je pokazao da fizički determinizam vrijedi samo utoliko ukoliko se oslanja na empirijski ili iskustveno utvrđene činjenice, te da prema tome ne može imati nekih apriornih univerzalističkih tendencija.



SOMMAIRE:

Gračanin G.: L'indéterminisme scientifique et la possibilité du miracle.

La révolution opérée par les quanta de la physique nouvelle et l'indéterminisme qui en résulte se fait sentir dans un grand nombre de domaines. Elle a eu son retentissement jusque dans les questions d'apologétique. N'a-t-elle pas définitivement renversé l'ennemi antique du miracle — le déterminisme scientifique? C'est l'espoir que certains savants nourrissent. Toutefois, l'indéterminisme de la physique nouvelle n'a pas encore pris sa forme définitive. En outre, il ne serait pas prudent de lui attribuer une portée ontologique qu'il n'a pas, surtout il ne serait pas juste de le faire avant que les rapports entre la physique contemporaine et la métaphysique ne soient pas davantage connus et précisés. Mais ces reserves faites, il faut reconnaître l'importance capitale qu'a l'indéterminisme pour montrer l'inanité de toutes les tentatives visant à l'établissement d'un déterminisme rigide universal ne souffrant pas d'exceptions.

U istom članku potkrale su se ove pogreške:

na str.	114.	redak 4. (bilješke)	treba stajati:	Sciences
„ „	116.	„ 2. (ozdo)	„ „	progresa.
„ „	120.	„ 8.	„ „	filozofiji
„ „	123.	ispod bilješke 26.	„ „	26a Ibid..
„ „	123.	bilješku 26a. treba označiti sa 26b i prenijeti na sl. str.		
„ „	127.	redak 2.	treba stajati:	nepromjenljivim
„ „	127.	„ 17.	„ „	ne bi
„ „	131.	ispod bilješke 51.	„ „	51a Ibid., pp. 8, 9.
„ „	132.	bilješka 52.	ima glasiti:	La physique nouvelle et les quanta, p. 7.
„ „	132.	ispod bilješke 53.	treba stajati:	53a The principle of uncertainty, Travaux du IX Congrès International de Philosophie VII. Causalité et Déterminisme, p. 54
„ „	141.	redak 7.	„ „	διότι
„ „	142.	„ 9.	„ „	ne bi
„ „	144.	„ 4. (ozdo)	„ „	ostati: on je pokazao





S. Zimmermann:

Imamo li sposobnost da istinito sudimo?

(Svršetak).

Summarium.

Haben wir die Fähigkeit, wahr zu urteilen?

Erste Antwort: Ja. Wir wissen es aus der blossen Zergliederung jener Gewissheit, mit der wir bestimmte Urteile rückhaltlos hinnehmen. Zweite Antwort: Wir wissen es nicht, denn durch die subjektive Gewissheit ist die Wahrheit keineswegs garantiert. Dritte Antwort: Ja. Denn auch aus der Tatsache des Zweifels lässt sich diese Fähigkeit dartun: jedem Zweifel liegen gewisse Grundwahrheiten voraus. Vierte Antwort: Ja. Aber es bedarf einer besonderen, wissenschaftlichen Reflexion, um das Verhältnis sicherer Urteile zur Wirklichkeit aufzuweisen. — Mercier kämpft gegen einen missverstandenen Tongiorgi, der in Wirklichkeit keine Wahrheiten blind hingenommen hat. Auch Boyer verwirft Tongiorgis missverstandenen Standpunkt, nur scheint er in seiner Zweifelsanalyse diesem sachlich gleichzukommen. Zudem leuchtet aber nicht ein, wie Boyer seine eigene Ansicht sowohl in sich als auch im Kampf mit den Skeptikern einwandfrei vertreten kann, sofern er sich lediglich auf die Zergliederung des subjektiven Gewissheitsakts berufen will. Die Wahrheit lässt sich nur dann als »Proportion« oder »Konformität« zwischen Wissen und Wirklichkeit ermitteln, wenn wir aus dem ursprünglichen Erkenntnisakt herausgehen und in ganz neuer Reflexion zu ihm zurückkehren. Dabei braucht man nicht, wie Boyer meint, ins Unendliche zu gehen, zumal jeder Zweifel notwendig eine Gewissheit miteinschliesst (die Gewissheit von der eigenen Existenz, vom Kontradiktionsprinzip und von der Fähigkeit, nach diesem Princip zur urteilen). Jedenfalls geht es hier um die Sache, nicht bloss um Worte. Auf Boyer mag Tonquédec eingewirkt haben, der Mercier unernst und unkritisch darstellt.

Der systematische Aufbau der Erkenntnislehre ist folgendermassen zu gestalten. Zunächst ist auf Grund der Urteilspsychologie die Existenz der »Erkenntnis« sicherzustellen. Wir urteilen, sofern wir etwas als wahr aussagen. Und wir »erkennen«, sofern wir die Wahrheit mit Gewissheit behaupten. Nun ist näher einzugehen auf den Standpunkt des extremen Skeptizismus, der alle Gewissheit verneint, des Kritizismus, der nur wissenschaftlich-kritische Gewissheit anerkent, und des psychologischen Subjekti-

vismus, der letztlich dem Zweifel verfällt. Erst dann darf die Frage nach dem Erkenntnisw e r t gestellt werden. Demnach hat der Kampf des Objektivismus an dieser Stelle einzusetzen, und zwar durch den Nachweis, dass der im Urteil ausgedrückte Sachverhalt vom Objekt (nicht vom Subjekt) her bestimmt ist. Sachgemäss wird man in Anschluss daran die Ausser-Bewustseins-Existenz oder Transzendenz empirischer und metaphysischer Erkenntnisgegenstände dartun. Damit werden Idealismus und Positivismus widerlegt. Erst hier kann eine objektivistische Definition der Wahrheit gegeben werden, denn erst auf dieser Stufe ist die vollständige Unabhängigkeit des Erkenntnisgegenstandes vom Subjekt aufgewiesen. Am besten nimmt man die Tatsache subjektiver Gewissheit zum Ausganspunkt. Aufzufinden ist das Kriterium, auf Grund dessen ein sicheres Urteil zugleich als wahr ausgegeben wird. Begründet ist der Objektivismus nur dann, wenn dieses Kriterium darin gefunden wird, dass im Urteil ein dem Erkenntnisgegenstand anhaftender Sachverhalt einleuchtet. Die Schwierigkeit besteht allerdings gerade in der behutsamen, eindringenden Auseinandersetzung mit den gegnerischen Ansichten, namentlich mit der Stellung des Skeptizismus und des Subjektivismus. Auszugsweise kann diese Auseinandersetzung hier nicht wiedergegeben werden.

Der Weg, den der Verfasser in seinen kroatischen Werken »Allgemeine Noetik« (1918) und »Grundzüge der Philosophie« (1934) beschritten hat, scheint in manchen neuscholastischen Lehrbüchern immer mehr begangen und ausgebaut zu werden. So z. B. bei J. de Vries: »Critica« (1937) und »Denken und Sein« (1937).

Gegen Sawicki und Hessen ist zu sagen, dass unbedingt auf einer einleuchtenden Begründung des objektiven Realismus zu bestehen ist. Weder die Behauptung, der Erkenntnisgegenstand sei an und für sich transzendent, noch die Ansicht, dass wir uns im Kampf mit dem Skeptizismus letzlich auf ein theoretisches Postulat zu berufen hätten, ist Platz. Gegen Donat ist zu bemerken, dass die Frage nach Kants »Ding an sich« bzw. nach dessen Unerkennbarkeit nicht zur Anfangsproblematik der Erkenntnislehre gehört. Auch sind Donats Ausführungen über unsere angebliche »habituelle« Gewissheit missverständlich; ebenso die Behauptung, gegen den Idealismus könne man die objektive Geltung der Begriffe nicht beweisen. Im besonderen ist Jolivet gegenüber zu betonen, dass der Weg von unbewiesenen, angeblich durchaus evidenten Prinzipien (Denkprinzipien = Seinsprinzipien) zum Objektivismus im Grunde genommen kritisch nicht gerechtfertigt ist, eben weil die genannten Prinzipien tatsächlich einer eingehenden Rechtfertigung bedürfen. — Beigegeben ist ein Schema, durch das die noetische Grundproblematik einigermassen veranschaulicht wird.

Ne objasnimo li pojam istine, ne možemo ni ući u diskusiju sa skepticima; a to je objašnjavanje opet skopčano sa poznavanjem spoznajne strukture: zato je oboje uvodni zadatak noetike. Po vulgarnom se shvaćanju može odmah reći da istina sastoji u podudaranju suda sa stvarnošću ili sa objektom po njegovu određenju (kako se razbire po jednostavnim primjerima, napr. ovaj stol je

četverouglast, cijelo je veće nego dio, 2+3=5). Pri tom će se najprije objasniti da »objekt« ne znači samo pojedinačne konkretne »stvari«, koje egzistiraju nezavisno od svijesti, nego i svjesne doživljaje i opće misaone sadržaje. (Da li objekti izvansvjesno egzistiraju, to pitanje ne postavljamo u početku noetike, kako već rekosmo.) Ostanemo li, dakle, unutar svijesti, bit će nam »objekti (predmeti)« sve što je metnuto pred suđenje: o čemu možemo suditi. Zašto sad kažemo »podudaranje, sklad«? Zašto za istiniti sud kažemo da »odgovara« objektu? Taj vulgarni pojam istine može da bude ispravan — i zaista jest —, ali nam ne smije služiti ishodištem noetičke diskusije čim se nađe ikoji noetičar koji toga pojma ne usvaja. A neće ga usvojiti radi izvjesnog svoga shvaćanja ili o objektu ili o suđenju: jedan (psihologist) će reći da je objekt istovetan sa suđenjem, a drugi (Kant) će reći da suđenje sastoji u sintetiziranju osjetâ ili u unošenju raznih relacija među osjete (= objektivacija). Potražimo dakle takvu definiciju istine koja će izbjeći tima poteškoćama, a da ipak odgovara i vulgarnom shvaćanju, odn. jednostavnoj i lahkoj refleksiji. Na svakom navedenom primjeru naših sudova razbiremo njihovu strukturu: 1. shvaćanje subjekta i predikata (= objekta ili onoga o čemu mislimo, i onoga na što mislimo kod tog objekta), zatim 2. shvaćanje njihove relacije (= stvarnosti), i napokon 3. pristanak da relacija postoji u tom objektu. Sud je istinit kad se očituje relacija objekta (subjekta) sa predikatom. Očitovati se može neposredno, po samim terminima suda (s, p), i posredno (kod zaključivanja). Zaustavljamo se na primjerima neposredno očevidnih sudova, i kažemo da su istiniti ukoliko relaciju među terminima »uočujemo« (opažamo), ukoliko nam je »vidljiva«, pa ju objektu pridajemo (pristajemo). Tu nam je odmah jasan razlog pristajanja: očitovanje (očevidnost) relacije; a po tom je očitovanju ujedno isključen suprotni sud kao neistinit. Pridavati objektu relaciju, spajati ih ili sintetizirati, znači suditi; a taj je spojidbeni čin (sintetički akt) opravdan ili obrazložen na temelju analitičke uporedbe objekta s određenjem (s — p), u čemu baš i sastoji neposredna očevidnost. Pri svemu tome ne pretpostavljamo ništa drugo osim da postoje objekti i da nam se očituju njihove relacije. Opstanak objekata — nečega različitog od mišljenja — može da nekome bude dvojben, i taj netko je upravo skeptik, koji time ugrožava našu početnu definiciju istine. Ali ne za dugo, jer ga odmah upozorimo na »prvi fakat« i dalje što slijedi. Skeptik, dakle, navodi jedan argument (a možda i više njih), pa taj argument treba najprije ogledati. Sporedne je važnosti hoćemo li pred tim nešto reći ad hominem (s obzirom na skeptikov izvod iz svoje argumentacije): »1. Dvojiš, ne pristaješ uz jedno, bojiš se da li bio u zabludi, držiš da nije istina, držiš da nema temelja za čvrsti pristanak (sigurnost), — dakle priznaješ da ima razloga što sigurno ne pristaješ, dvojeći priznaješ nešto. 2. Znaš da misliš, svjestan si sebi toga doživljaja, a zar nisi jednako svjestan da se sad nečega sjećaš, sada se nadaš, sad opažaš osjetilne pojave (što

priznaju i fenomenalisti)?« Ekskluzivnost je skeptikova time dovoljno odbita; a kad on inzistira da time nismo došli do »objekta«, nego smo još uvijek samo kod vlastitih doživljaja, nadovezujemo i napose ga upozorujemo na nedvojbeni objekt »ja« u relaciji egzistencije. To mu se očituje neposredno (po usebnom opažanju), a jednako mu se očituju i drugi objekti, napr. ovo crno i ovo bijelo jest različno, jest i nije (da — ne) suprotno je, itd.

Organički se sad nadovezuje diskusija o objektivizmu i subjektivizmu. Rekli smo naime da se očituju objekti i »njihove« relacije. Nisu li relacije »naše«? Kad smo prije rekli »njihove«, to je značilo da se u objektima nalaze, da nam se očituju u nečemu što nije isto sa činom shvaćanja (i što smo analitički pronašli), — a sad se pita: nisu li sve relacije od nas unešene u objekte? I u tom su slučaju »u« objektima, nalaze se u njima, očituju se, ali je to očitovanje možda tek subjektivno, od nas ovisno, — reći će subjektivist (ne više psihološki, koji ni objekte ne priznaje, nego noetički, i opet raznovrsni). Ne, odgovara objektivist: očevidnost nije tek subjektivna, jer su objekti neovisni od subjekta (napr. ovo crno i ovo bijelo), a tako i njihove relacije (napr. različnost). Kad je tako — nakon što dokažemo —, dobivamo potpuno određenu definiciju istine: očitovanje neovisnih objekata kao razlog pristanka. Sad smo opravdali definiciju »podudaranje suda s objektivnom stvarnošću«, tj. sposobnost za apsolutnu istinu. Tek sada je opravdan i vulgarni pojam istine, pa mu bez toga opravdanja nema mjesta na početku noetike, u diskusiji sa skepticima. U toj diskusiji uzimamo minimum: relaciju subjekta s objektima, bez obzira na njihovu neovisnost. Ne isključujemo tu neovisnost, pa zato nam nije polazna definicija kriva; adekvatna postaje kad utvrdimo objektivnu neovisnost: proti subjektivistima izričito određujemo kod »istine« ono, čega proti skepticima nije ni bilo potrebno. Tako je sistematski postavljeno sve na svoje mjesto.



Noetika bi lišena bila prvotnoga svog zadatka, kad bi htjela objektivističku definiciju istine izvesti iz vulgarnog pojma o njoj, bez opravdavanja toga pojma; baš u tom opravdavanju leži njezin prvotni zadatak. Premda je isprednoetičko činjenično stanje u prilog objektivističkom i realističkom shvaćanju o istinitoj spoznaji, ipak takvo shvaćanje treba da bude opravdano — i tu je upravo ishodište noetičkog istraživanja. Vulgarni (naivni, nekritički) je čovjek o mnogočemu siguran, ali ne zna reći na osnovu čega ili zašto je siguran; znade li nešto reći, treba ipak i to da se provjeri. Pitajmo ga npr.: »jeste li sigurni da Vas sada boli zub? jeste li sigurni da je ovaj stol četverouglast? — po čemu ste sigurni?« Odgovorit će nam: »Osjećam; vidim da je tako«. Pokušajmo mu prigovoriti: »Kako smijete tvrditi da je uistinu tako, kad vrlo dobro znate da se ljudi čestoput varaju u onome što osjećaju i vide; možda Vi to sebi samo umišljate, a zapravo to nije istina. Na osnovu čega držite da je to istina?« Reći će nam možda: »Ako

me prije nije bolilo a sad me boli, očito da se ne varam; i prije sam mogao pomišljati na nečiju bol i na svoju, ali je nisam imao, a sad je tu. Glede ovog stola, znam da je četverouglast, i kad bi se u tome varao, ne bi onda siguran bio ni da je to stol. Jedno i drugo opažam — bol u sebi, a stol izvan sebe (vidno) —, i oboje se mojem opažanju očituje, pojavljuje: evo na osnovu toga znam da istinito sudim. Moje se suđenje (po onome što kažem: o boli da postoji, a o stolu da je četverouglast) slaže ili podudara s onim što jest i utoliko je istinito.« Takav bi odgovor bio posve ispravan, a noetičar hoće da tu ispravnost pobliže ispita, jer će možda naići na pitanja koja se u prvi mah nisu pojavila.

Što se nikako ne može osporavati, to je subjektivno stanje sigurnosti ili čvrstog pristajanja uz neki sud. Tko sa sigurnošću tvrdi, zna da ne može protivno tvrditi; može samo riječima, ali zna da je protivno isključeno. Između onoga što tvrdi i tome protivnog ne nalazi se u stanju dvojbe, nego uz jedno pristaje: jer tako jest, kašto tvrdi, ili čak tako mora da bude. Zašto, dakle, nedvojbeno ili čvrsto pristaje? »Jer tako jest«; — tima riječima treba ispitati smisao. Pita se naime: koji je razlog pristajanju uz neki sud, tako da taj sud ujedno smatramo istinitim? Ljudi mogu da pristaju uz neke sudove iz bilo kakvih razloga, ali nećemo reći da su u svakom slučaju sudovi istiniti; sama sigurnost, iako je obrazložena, još nije jamstvo za istinitost suda. Pod kojim je uvjetima opravdano za sigurne sudove reći da su ujedno istiniti? Gdje nam je mjerilo (kriterij) za istinu? Nađemo li ga, bit će u njemu razlog za pristajanje uz istiniti sud. To je prvotna problemska pozicija noetike. Ona stavlja noetičara pred zadatak da subjektivnu sigurnost obrazloži po onome što će joj dati karakter istine. Kad »tako jest« kaošto sudimo (tvrdimo), sud je istinit, u njemu je spoznaja. Šta znači »tako jest«? Znači to da sud »odgovara« onome o čemu sudimo, ili da se »podudara« s onim što jest — i utoliko je istinit. Šta znači »suditi«? Na posljednje pitanje mora noetičar da zna odgovor iz psihologije, a njemu je zadaća da istraži »ono s čime se sudovi podudaraju« i u čemu sastoji to podudaranje, tj. da istraži spoznaju (noesis).

Mogli bismo se odmah zaustaviti kod navedenih primjera: opažena bol, opaženi stol. Ali je pao prigovor da ni to nije sigurno tako te bismo znali na temelju čega smo sigurni da je istina. »Ništa nije tako sigurno«, tvrdi apsolutni skeptik i kod te tvrdnje sa sigurnošću ostaje. Metodički realni skeptik kaže: »Ništa nije tako sigurno dok ne izvidimo da li je tako, tj. dok ne pronađemo razlog sigurnosti (na osnovu čega smo sigurni); a to se ne da ustanoviti, jer već pretpostavljamo sigurno stanje, pa ne možemo iz tog stanja izići napolje da mu negdje potražimo razlog koji nas na to stanje sili. Možda je istina o čemu smo sigurni, ali toga ne možemo dokazati, a bez dokaza ne možemo utvrditi ili opravdati nikoju sigurnost, tj. nismo kadri ni za koji naš sud ustanoviti da ima razloga za njegovu sigurnost u nečem izvan same sigurnosti. Zato ostajemo

kod općenite realne dvojbe s obzirom na mogućnost obrazloženja subjektivno sigurnih sudova.« — Noetičar će proti ovom skeptiku uzeti za osnovicu raspravljanja priznati fakat dvojbe, te će s tim u vezi upozoriti na fakat dvojećeg »ja«, što je izrečeno sudom »ja egzistiram«. I kad dvoji, o tome ne može da dvoji. Znade i zašto ne može: jer i vlastiti »ja« pronalazi baš tako kao svoj doživljaj dvojbe; kad bi i o svima svojim doživljajima dvojio, nije to kadar o svome dvojenju, jer taj doživljaj dvojbe zove »svojim«, tj. svjestan je da njegov »ja« dvoji i prema tome egzistira. Kad sudom izrekne »ja egzistiram«, zna da »tako jest« ili da istinito sudi: u jestvenoj egzistenciji jest razlog da bude siguran. U njoj ima razlog za sigurnost principa kontradikcije; a u njemu razlog za sigurnost da smo sposobni za istinu.

Na početku smo, pa zato ne treba zdvajati ako još nije sve objašnjeno; odmah se nastavlja. Treba pobliže objasniti onaj »tako jest«. Zasad smo samo odbili skeptikovo rezoniranje da smo zatvoreni u subjektivnu sigurnost i da je nemoguće bez dokaza pronaći njezino obrazloženje; a mi smo, nasuprot, otpočeli sa dvojbom te smo bez pravog dokazivanja pronašli nešto (= egzistentni ja) o čemu je nemoguće podvojiti — zato jer doživljaj dvojbe uključuje to »nešto« o čemu sudimo, i što mi nazivamo »predmet (objekt)« suda. Sad je na redu da ogledamo taj »predmet«. Da li je »ono o čemu sudimo« (= predmet) nešto drugo nego naš sud o tome? Ako jest, u kojem je odnosu sud sa svojim predmetom? Potrebna su nam dva odgovora, dvije teze.

Prva će teza utvrditi razliku između suda i njegova predmeta; ne samo razliku unutar samog suda (logičku distinkciju nekih momenata u sudu), nego takovu razliku koja nam kaže da jedno može da bude bez drugoga: predmet bez suđenja o njemu. Utoliko će i biti »predmet«, što može da bude »nešto« bez ikojeg suda. Nije naime isključeno da će se naći koji budu rekli: »Nema ništa bez doživljavanja; predmeti su doživljajna (subjektivna, psihička) produkcija. Predmetovanje (objektivacija) jest fikcija uvjetovana našom psihičkom strukturom suđenja; a samo refleksija razlučuje predmete suđenja.« To je nazor psihološkog idealizma. Proti njemu treba na osnovu psihičkih činjenica dokazati da ima nešto i bez suđenja. Činjenica je da možemo osjetilno opažati ovo i ono, a da o tome ne izričemo suda. Nazovemo li napr. ovaj opaženi stol predmetom opažanja, nećemo opravdano reći da stol ne može da bude bez opažanja ili da je on bez opažanja ništa. »Predmet« je upravo po tome, što može da bude bez opažanja, tako da ga opažanjem pronalazimo ili da nam je opažajno dat. Ako pretpostavimo da se stol samo našem opažanju pojavljuje, tj. da je predmet naše svijesti i da je kao svjesna pojava ovisan od opažanja, ipak se ne može reći da je toliko ovisan te bi bez opažanja bio ništa. Ne bi možda bio taj opaženi stol (kako nam se pojavljuje), ali bi ipak egzistirao i bez opažanja. Ali tu izvansvjesnu egzistenciju ne trebamo sad ni da pretpostavimo ni da ju dokazujemo, jer bi nas ta

rasprava zaustavila u pothvatu da pronađemo predmet suđenja, a ne opažanja. (Dokazivanje izvansvjesne realnosti bilo bi na tom mjestu i neizvedivo, jer je tek u pitanju mogućnost istinitog dokazivanja.) Izvan svake je dvojbe, da se opažene pojave mogu nalaziti u našoj svijesti i onda kad ne izreknemo o njima ovaj ili onaj sud. Suđenje je drukčiji način spoznanja (shvaćanja) nego osjetilno opažanje. Kolikoput sam opažao taj stol, a da nisam pri tom sudio (mislio) upravo o njegovu obliku; kolikoput sam opažao crno i bijelo na ovoj stranici, a nisam izrekao nikojeg suda (ni da je među njima razlika, ni da su to slova na papiru, ni da čine paralelne retke, ni bilo koji drugi sud). Sigurno je, dakle, da su pojave bez suđenja i utoliko su njegov »predmet« (kao metnute pred suđenje). To važi ne samo za osjetilne pojave, nego također za doživljaje i njihov ja.

U kojem je odnosu ono što sudim (= sadržaj suda) sa predmetom? Na to pitanje odgovara druga teza: suđenjem izričemo o predmetu stvarnost, i kad nam se ona u samom predmetu očituje, sud je istinit; a to je očitovanje (očevidnost, evidencija) razlog da je sigurnost objektivna.

Ali, sad nastaje kritična situacija: da li sadržaj suda odgovara objektivnoj stvarnosti ili obratno? Prvo kažu objektivisti, drugo subjektivisti. Ovi će također priznati da je istina u odnosu suda sa objektivnom stvarnošću, ali taj odnos tumače tako, da je objektivna stvarnost (= određenje objekta) ovisna od subjekta. Za osjetilne smo već pojave spomenuli da nije isključena mogućnost njihove ovisnosti od opažajnog subjekta. Tako zaista uči npr. Kant, koji na objektima priznaje samo neovisne osjete, dok je njihovo prostorno i vremensko spajanje (»formiranje«) opažajno uvjetovano, a različne općevaljane i nužne spojidbe uvjetovane su »kategorijalno«. Svi su ovi uvjeti logički, transcendentalni (= preduvjeti za mogućnost spoznaje ili općevaljanih i nužnih sudova u matematici i prirodnim naukama). Drugim putem krenuše iracionalisti: ne racionalne kategorije, nego volitivne (biološke) tendencije uvjetuju odnos suđenja prema objektivnoj stvarnosti. Proti jednima i drugima treba dokazati da je objektivna stvarnost nezavisna od (racionalnog i iracionalnog) subjekta. To će objektivist dokazati na opažajnim sudovima (napr. ovo crno i ovo bijelo jest različno) i na idealnim sudovima (koji ne izriču pojedinačnu zbiljnost, nego općenitu nužnost). Otuda će se razvijati dalnja problematika.

Kakav, dakle, ne smije i kakav treba da bude naš polazni postupak u noetici?

Premda kod naravne sigurnosti nije izričito poznat njezin razlog, mi ju ne smijemo (na početku noetike) oboriti ili proglasiti — makar samo metodički — neopstojnom, i time ju pretvoriti u zbiljsku općenitu dvojbu. To ne smijemo zato, jer ju onda nikoja refleksija nije kadra uspostaviti; i zato jer bi nas to mogao ovlastiti samo neki razlog , a taj već uključuje sigurnu spoznaju. Mi moramo (kao metodičko ishodište noetike) pretpostaviti naravno

sigurne sudove zajedno sa pretpostavkom njihove dvojbenosti, da vidimo da li je dvojbenost kod njih isključena. — Ontičku vrijednost suda treba pokazati realnom metodičkom skeptiku (s kojim počima noetika, nakon što je odbila apsolutnog skeptika). Upravo »pokazati«, tj. objasniti da univerzalna dvojba samu sebe onemogućuje ukoliko uključuje sudove ontički sigurne ili u objektu motivirane ili istinite. U stavu dvojbe uključen je samoopažajni sud o jastvenoj egziktenciji. Samoopažajna je dakle konstelacija ta, da je sa doživljajem dvojbe koegzistentan »ja«, i ta je relacija (samoopažane dvojbe i jastva) izrečena sudom koji je motiviran u egzistentnom jastvu. Samoopažajnom smo pažnjom ili refleksijom u faktu skeptikove dvojbe pronašli fakat egzistentnog jastva kao nešto od dvojbe različno. (Naravno sigurni sud izravne svijesti postao je time refleksno siguran.) Kao što je dvojba doživljena realnost, tako je i jastvena egzistencija. Za svoj »ja« pako znademo da egzistira i bez doživljaja dvojbe, i zato je »ja« od njega realno različan. Na osnovu te razlike sad proglasujemo »ja« objektom, tj. nečim što realiter nije sa doživljavanjem istovetno. Tu je sad izdahnuo psihizam: dobismo »objekt«! Egzistentni ja jest realno »nešto« (biće, τὸ ὄν): različito od onoga što se u sudu nalazi kao nešto intencionalno. »Nešto« je određeno u relaciji sa ništa (nebiće), i time daje ontički sigurni princip kontradikcije. On pretpostavlja našu sposobnost za istinito suđenje; jer »istinito« znači da je u objektu pronađena stvarnost suda. Prema tome je sigurnost suđenjem izricane stvarnosti obrazložena (logički osnovana) u očitovanju objekta (ili »stvari«; jer stvarno, zbiljski ili realno postoji). Tako smo jednim udarcem odbili dvije početne pozicije: skeptičku i psihističku (imanentističku, aktualitetnu). — Još nije time dokazana objektivna ili apsolutna vrijednost istine. Jer samoopažajni i osjetilno opaženi objekti (iako o njima imademo istinite sudove) dani su nam po opažanju, dakle vezano na opažajući subjekt, i zato treba dokazati da su od njega nezavisni po svojim stvarnostima. Kao primjer uzmimo najprije sud »ovo crno i ovo bijelo jest različno«, pa ćemo za S i P dokazati neovisnost od sudećeg objekta; a zatim treba pokazati da otuda dobivamo nezorni pojam »različnost«. Nadalje, neovisnost možemo dokazati i kod idealnih sudova, — kako je sve to prikazano u »Općoj noetici« i »Temeljima filozofije«.

Objektivistička noetika — to sad završno zaključujemo — pronalazi objekt ontologije: biće. Noetičar je filozof ukoliko nastoji da shvati, objasni, protumači jedan fakat pronađen u našem životu, a to je sigurni (čvrsti, nedvojbein) pristanak uz mnoge sudove, koje smatramo istinitima ukoliko izriču ono što nam se očituje kao stvarnost na predmetu o kome sudimo. To je predfilozofska (spontana, naravna) sigurnost i predfilozofski pojam istine. Noetičar treba da to izvidi, najprije s obzirom na apsolutnog skeptika koji definitivno poriče da ikoja sigurnost ima svoj razlog (osnov), a zatim s obzirom na metodičkog skeptika koji poricanjem naravne sigurnosti hoće da istražuje razlog sigurnosne mogućnosti. Noetičar se ne

oslanja proti skeptiku na nikoju sigurnost (ali ju ne poriče), i uzima u obzir priznati fakat doživljaja dvojbe. To nije skeptiku jedini doživljaj; kaošto je sebi svjestan dvojbe, jednako zna i za druge svoje doživljaje, napr. da sada gleda ovu stranicu knjige, zatim da rukom zatvara knjigu itd. Svakoga je sebi doživljaja neposredno (izravno) svjestan, opažajno zna za njega. Sad noetičar poziva skeptika neka pažljivo opaža (promatra) dvojbu ili kojigod svoj doživljaj: kod svakoga će sam priznati »ja doživljujem«. To jest, skeptik ima doživljaj ili svijest svoga »ja«; taj »ja« jest onaj koji doživljava. (U neposrednoj svijesti još nije izričito sadržana supstancijalnost jastva.) Činjenica je, dakle, da se usebnom opažanju očituje ja i njegovi doživljaji; oni su opažanju nazočni, zbiljski (realni), egzistentni. Pažljivo opažati doživljajnu i jastvenu egzistenciju znači osvrnuti se (reflektirati) na nju, upravljati se na nju ili usmjeriti, intendirati ju. Taj novi, refleksni događaj (čin) omogućuje suđenje ili izricanje »ja doživljujem ovo i ono; ja egzistiram«. Kad to sudim (tvrdim), siguran sam da je tako, uviđam da doživljujem i da ja egzistiram. Zašto tvrdim? Na osnovu čega nedvojbeno pristajem? Koji je razlog da to »kažem« u sudu? Ništa drugo nego očitovanje doživljajne i jastvene egzistencije, njihova opažajna nazočnost; njih pronalazim, opažajno su mi dani doživljaji i doživljujući ja. Taj ja egzistira i bez pojedinog doživljaja, pa je zato od njega različan ne samo po refleksiji (logičkoj distinkciji) nego realno, po svojoj egzistenciji. Kako su doživljaji egzistirali bez refleksije, tako i jastvo, pa zato su i doživljaji i jastvo zasebni »objekti« sudova. Sad možemo reći da je egzistencija njihova zbiljska određenost (stvarnost), koju putem refleksije sudom izričemo, tako da je ona u sudu sadržana (intencionalno egzistentna). Sad je i jasno da je objektivna stvarnost mjerodavna ili normativna za sadržaj suda; u očitovanju objektivne stvarnosti jest kriterij za istinu ili za izricanje objektivne stvarnosti, i ujedno objektivni razlog sigurnog pristajanja. Čim smo ustanovili da su doživljaji kao i jastvo s obzirom na refleksiju transcendentni, od refleksije nezavisni, dobismo »objekt«, a na temelju toga i objektivni razlog suda, kao i objektivnu definiciju istine. Da li objektivnu u značenju nezavisnosti od čitave strukture subjekta? Kant odgovara negativno, jer uči da sudeći (logički, racionalni) subjekt konstruira objekt: formira osjete, određuje njihove stvarnosti. Iracionalisti (voluntaristi, pragmatisti) uče da je stvarnost biološki, teleološki ovisna. Proti jednim i drugim subjektivistima dokazuje objektivistički noetičar da je stvarnost od subjekta nezavisna: to je smrtni udarac subjektivističkom nazoru o relativnoj vrijednosti istine.

Da to in extenso dokazujemo, nije sad naša zadaća, jer je to učinjeno u navedenim knjigama (Opća noetika i Temelji filozofije). Istom metodom polaze već i neki neoskolastični školski priručnici (napr. De Vries, Critica 1937). Ta je metoda najprije u tom smislu kritična, što se oslanja na činjenice, polazi iz života, i hoće da protumači najvažniju životnu činjenicu, a to je općenito ili naravno

uvjerenje da možemo spoznati istinu. Činjenica je da možemo misliti na nešto, ovo ili ono, i da o tom nečemu možemo misliti nešto. Činjenica je da će svaki priznati razliku između mišljenja i onoga o čemu nešto mislimo; napr. i svaki će nekritični čovjek razumjeti kad mu kažemo da može o tome opaženom stolu misliti to da je četverouglast, težak, drven, a o toj knjizi da može misliti koješta: kako izgleda, čemu služi, kako je nastala itd. Za stol i knjigu kažemo da su »predmeti« mišljenja, i sve o čemu smo kadri misliti, zovemo predmet. Kad o njemu nešto mislimo ili kad o predmetu nešto izričemo (tvrdimo), kažemo da sudimo. Činjenica je još i to da ljudi smatraju neke sudove istinitima, utoliko što drže da u predmetu tako jest kako sudimo; dok je neistinit sud kad drukčije sudimo nego što je u predmetu. Na mnogim primjerima kadar je i prosječni čovjek uviđati da istina sastoji u podudaranju suda sa predmetom. O istom predmetu (stolu) možemo suditi ovo ili ono (da je četverouglast, da je drven itd.), tj. jedamput se u sudu nalazi zajedno s predmetom ovo njegovo određenje, drugiput drugo koje; mi kažemo da svaki sud ima svoj »sadržaj«. Kad sadržaj odgovara predmetu ili kad je u predmetu ono što o njemu izričemo, sud je istinit. Kažemo li za predmet »stvar« (res), možemo ga zajedno s onim što o njemu izričemo nazvati stvarnost (Sachverhalt). Ljudi drže da su stvari sa svojim stvarnostima neovisne od suđenja — i baš zato da je sud istinit samo ukoliko odgovara neovisnoj stvari, ukoliko se ravna po predmetu. To je najvažnija činjenica, koju noetika hoće da ispita: da li je to uvjerenje nekritičnog čovjeka opravdano ili nije; da li zaista ima nešto nezavisno od mišljenja (suđenja) i da li možemo znati da je u tom nezavisnom nečemu (= predmetu) ono što o njemu sudimo? Ako jest, suđenje je istinito, vrijedi za predmet: spoznali smo predmet. Ispitati spoznaju ili vrijednost mišljenja jest zadatak (formalni objekt) noetike.

Didaktički je važno da ona otpočne s navedenim objašnjavanjima, jer samo će po njima biti jasna definicija noetike kao naučnog istraživanja u pitanju: ima li mišljenje vrijednost, i koju? Metodički će se umah pokazati neodrživ psihologizam, koji ne gleda na mišljenje s obzirom na njegove predmete, nego gleda na mišljenje kao svjesno (psihičko) događanje ili doživljavanje, podvrgnuto svojim zakonima — i u njima hoće da pronađe osnov ili mjerilo istine. Ali tako se mimoilazi činjenica koju baš treba da ispitamo: naravno uvjerenje da se mišljenje nalazi u odnosu sa predmetima, Tu će činjenicu priznati logizam, koji ispravno razlikuje (protivno psihologizmu) mišljenje kao događanje od misaonih (logičkih) sadržaja u kojima se nalaze misaoni predmeti, ali metodički ostaje kod samih misaonih sadržaja i njihovih međusobnih relacija, — jer unapred zabacuje svaku mogućnost nezavisnih predmeta (= idealizam). Kritička se metoda, međutim, ne smije oslanjati na nikoju pretpostavku, pa zato mi ne zabacujemo naravnog uvjerenja koje možemo nazvati realističko, ukoliko smatra da postoji

mnogošta nezavisno od mišljenja ili »stvarno«, a to naravno (neispitano) smatranje postavljamo upravo kao predmet ispitivanja.

Ima li takvih predmeta koji su nezavisni od mišljenja? S tim bi pitanjem imala da otpočne noetika. Negativno odgovaraju idealisti. I oni će priznati »predmete«, ukoliko taj izraz označuje »ono o čemu« mislimo, ali za njih to ne znači neovisnost od mišljenja, dok mi uzimamo taj izraz baš u ovom značenju — i pitamo: da li to činimo s pravom, tj. da li doista postoje baš takvi (neovisni) predmeti? Koji su to? Ako ih ne navedemo, i ako nismo kadri objasniti da ima takvih sudova kod kojih možemo sigurno znati da se njihova istina osniva na samim (neovisnim!) predmetima, to bi značilo da noetika ne može opravdati naravno ili općenito uvjerenje da ima objektivno istinitih sudova. (Jer »objektivno« su istiniti ukoliko se ravnaju po neovisnom objektu, ukoliko se osnivaju na objektivnoj stvarnosti.) Ne bi nikakvog rješenja bilo kad bismo se morali zadovoljiti s izjavom »možda jest tako, a možda i nije«: gdje nema sigurnosti, nema odgovora na pitanje; a mi se pitamo, da li imadu ljudi pravo kad drže da su kadri spoznati objektivnu (nezavisnu) stvarnost. Svi smo sigurni da imademo takvih spoznaja, a pita se: na osnovu čega (zašto) smo sigurni? I to znamo, da smo sigurni zato što nam se objektivna stvarnost očituje, tj. očevidnost (evidencija) je naš temelj čvrstog pristajanja ili sigurnosti da spoznajemo istinu. Ima li objektivno očevidnih istina, i koje su? Potražiti u našoj svijesti takve predmete koji su od mišljenja nezavisni, a koji se mišljenju neposredno očituju, — to je početni postupak noetike.

Nije li takvo traženje iluzorno? Nije li nemoguće da se mišljenju očituje nešto nezavisno od njega? Možemo li za ikoji naš sud znati da je siguran na osnovu nezavisne stvarnosti? Kako ćemo to znati? Samo tako da se obazremo ili osvrnemo (reflektiramo) na neki sigurni sud, da sudimo o nekom sigurnom sudu, dakle da pretpostavimo već neku sigurnost: — a zašto da ne pretpostavimo to, da smo lišeni svake sigurnosti ili da uopće nema ničega sigurnog (nedvojbenog)? Stavimo na početak našeg istraživanja općenito realnu dvojbu: to je metodičko ishodište skepticizma, koji ne tvrdi (kao apsolutni skepticizam) da je dvojba jedino opravdano stanje, nego hoće da nas dvojba izvede u sigurno stanje. Ali, taj metodički skepticizam 1) počima rušenjem svake naravne sigurnosti; 2) ne priznaje da ima drugi početni predmet refleksije osim fakat dvojbe; zato ne dolazi ispravnim putem do ikoje sigurnosti. Mi naravne sigurnosti ne rušimo, niti ju uzimamo kao svoje uporište; bio bi nekritički dogmatizam, kad bi tko naprosto pretpostavio da neki naravno sigurni sudovi izriču objektivno osnovanu istinu. Ali tko od neoskolastika to čini? Nitko od onih kojima se takav »pretjerani« dogmatizam pripisuje. Oni skeptika upozoruju da mora priznati (ad 2.) osim dvojbe fakat ili egzistenciju dvojećeg ja. To je s obzirom na skeptika prva stvarnost koja je nezavisna

od mišljenja i koja se mišljenju (sudu »ja egzistiram«) neposredno očituje: dakle ima evo taj »prvi« objektivno motivirani sigurni sud.

Da je stvarnost jastvene egzistencije nezavisna od suđenja, proizlazi otuda što »ja« egzistira i kad izrično na njega ne mislimo tako da ga razlikujemo od dvojbe (i svega drugoga); proti skeptiku ga, naime, izrično razlikujemo od priznatog fakta dvojbe. Doživljajno (izravno svjesno ili neposredno opažajno) znamo za dvojbu kao i za svoj ja, a kad ih razlikujemo, onda to nije čisto misaono razlikovanje bez temelja u stvari (dvojbi i jastvu); kaošto egzistira jedno i drugo u našem opažanju (svjesnom iskustvu), tako se i razlikuje nezavisno od mišljenja, pa je zato »egzistentni ja« od mišljenja neovisna stvarnost. Kad postane sadržaj suđenja, dobiva utoliko intencionalni bitak, s kojim stvarni bitak (= realnu egzistenciju jastva) možemo uporediti po neposrednom opažanju, kome se neposredno očituju oba bitka. — Ne samo egzistencija vlastitog »ja«, nego i svi drugi doživljaji mogu da budu predmet suđenja. Za svjesno iskustvene sudove može noetičar najprije pokazati da znamo na osnovu čega su sigurni, naime na osnovu neposredno očevidne i od suđenja neovisne stvarnosti.

Da ovu fundamentalnu metodičku situaciju noetike nisu stariji neoskolastički dogmatičari potpuno uočili i dokraja izveli, toga nećemo osporavati, i baš je u tome napredak najnovijeg našeg smjera. Tim putem polazi također De Vries utvrđujući sigurnost neposrednih sudova svijesti, najprije glede egzistencije svjesnih čina, a onda njihova jastva (kao subjekta i uzroka). Na to se nadovezuje nauka o pojmovima, zatim o prvim principima. Iza ovog prvog dijela Kritike slijedi drugi dio o »transcedentnom realizmu«, gdje se dokazuje vrijednost spoznaje za predmete nezavisne od svijesti (ne samo od mišljenja). Napokon se dokazuje spoznajna vrijednost i za metafizički transcendentne objekte. Tako se ima postaviti i sustavno rješavati noetička problematika.

Kad hoćemo postaviti noetiku na njezino prvo uporište, to znači da želimo ustanoviti istine koje su po nečemu osigurane. Ako se ispostavi da su one osigurane po tome što se stvarnost suđenja očituje — nota bene »stvarnost« kao objektivna nezavisnost od suđenja —, to onda znači da se suđenje slaže ili podudara sa stvarnošću (i utoliko je istinito), a to sa sigurnošću znademo na osnovu očitovane stvarnosti. I to neposredno očitovane, tj. kako se nalazi u neposrednom opažanju (izravnoj svijesti), koje tu opaženo realnu stvarnost nalazi također u suđenju kao njegov intencionalni objekt. Na taj je način omogućeno da znademo za »slaganje« intencionalnog objekta sa realnim. Neodrživa je, prema tome, tvrdnja — koju zastupa Sawicki (u »Philos. Jahrbuch« 1928.) i Hessen (»Wertphilosophie« 1937.) — da je objekt po sebi transcendentan i da nam je tek u pomišljanju dat, pa zato da ne možemo uporediti pomišljanje i stvar po sebi, a bez te uporedbe da ne možemo racionalno utvrditi da li razum pravo uviđa stvarnost. »Drugim riječima, kaže Hessen (257), sposobnost ljudskog razuma za istinu ili, što je isto-

značno, mogućnost spoznaje ne dâ se dokazati. Skeptičko se stajalište ne može konačno suzbiti logičkim sredstvima. Prevladati ga možemo jedino vjerovanjem u misleno uređenje ljudskog duha i ljudskog razuma... Mora dakle da se u jezgri i osnovu zbiljnosti nalazi smisao, razum, duh, da spoznaja bude iz temelja moguća.« (Tako bi Hessen htio da »reducira« spoznajnu zbiljnost na duhovni izvor ukupne kozmičke zbiljnosti.) Dok Sawicki kaže da ne možemo uporediti, Hessenu to znači (»drugim riječima«) da ne možemo dokazati sposobnost za istinu, i već mu je to dovoljan razlog da prevladavanje skepticizma vidi samo u »vjerovanju« (postulatu). Ali o nekom dokazivanju proti skeptiku nema s naše strane ni govora; a stvar po sebi nije nam data tek u pomišljanju, nego u neposrednom opažanju. »Stvar po sebi« jest naime i sva naša svjesno doživljavana zbiljnost (realnost), tj. realno = doživljeno, za razliku od idealnog = mišljenog (intencionalnog) bitka. S obzirom na (usebno, svjesno, neposredno) opažanje kažemo za stvar po sebi da je pojavna (opažljiva), ali po svojoj neovisnosti od mišljenja ona je realna. (Proti Kantovu se fenomenalizmu ima kasnije dokazati da misaona spoznaja vrijedi za svijest transcendirajuću realnost ili za »stvar po sebi« u užem značenju.) Prva nam je dakle zadaća upozoriti na imanentnu realnost ili na svjesno opažena data, koja su objekti suđenja. Po tome »objekti« što nisu isto što i sudovi o njima, te su čak neovisni od sudova, jer bez njih u opažanju postoje. Kad se ispostavi da je objekt (subjekt) suda nezavisan od spoznavajućeg subjekta (spoznavaoca), treba još pokazati da je i predikatno određivanje objekta ovisno od objektivne stvarnosti. Sad imamo objektivističku definiciju istine i po njoj definiciju spoznaje (isp. »Temelji filozofije« 73).

To je naša teza proti skepticizmu. Baš u tome da racionalno (logički) opravdamo sposobnost za istinu, tj. da ju postavimo na misaono uviđanje stvarnosti, leži težište našeg stava prema skepticizmu — kao i značenje naše rasprave proti iracionalističkim pokušajima. Svakako je važnije da pokažemo uopće mogućnost logičkog opravdanja, nego da nastojimo obraniti stariji (Tongiorgijev) dogmatizam, koji ionako nije potpuno razvijen (jer ne ističe očevidnost neposrednog opažanja za svu doživljajnu realnost), ali ga ipak usvajamo ukoliko na prvo mjesto postavlja skeptikovo stanje uzdržavanja od svakog suda. To mu je prva doživljajna realnost, priznata od skeptika, na koju nadovezuje prvu istinu o egzistencijalnoj stvarnosti doživljujućeg jastva. Ali, rekoh, tko i ne bi priznao dijalektičku potrebu upravo toga prevladavanja skepticizma odn. ishodišta noetike, za nas je važnije da proti navedenim iracionalistima spasi ispravno skolastičko stajalište o racionalnom opravdavanju razumske sposobnosti za istinu, te otpočne noetičku raspravu s neposrednim opažanjem bilo koje doživljajne realnosti (napr. da sada gledam ovo crno i bijelo; isp. »Temelji filozofije« 70, gdje se izraz »realno« uzima za izvansvjesnu realnost). U tom ćemo opažanju pronaći i uzročno djelovanje (napr. kad rukom za-

tvorim knjigu; l. c. 77.), tj. stvarno obrazloženi postanak nečega. U doživljajnom je opažanju dakle osnovana ontička (objektivna) vrijednost principa dovoljnog razloga, a nije ona tek »postulat teoretskog razuma«, kako misli Hessen (255). Primjenjujući taj princip na sav kontingentni svijet, Hessen drži da je »ens a se postulat teoretskog razuma«. Slaže se sa Schelerom i Adamom da njegov opstanak ne možemo logički demonstrirati, ali nam on nije ni neposredno evidentan (kako misle Scheler i Adam), nego je »po metafizičkom mišljenju zahtijevan, postuliran«. Budući da je ontički princip dovoljnog razloga samo postuliran, stavljena je na taj postulat i metafizika o samosebnom principu svijeta, a to znači da je (po Hessenu) nemoguća teoretska metafizika o Bogu. Tako je evo prvi krivi korak u noetici postao sudbonosan za njezin glavni cilj: mogućnost metafizičke spoznaje. Do toga se cilja uspješno dolazi samo tako, da najprije osiguramo razumsku sposobnost za istinu, i to na osnovu neposredno očitovane stvarnosti.

S ove tri posljednje riječi treba da otpočne noetika kod pitanja o sposobnosti za istinu. Nepodijeljeno je priznanje sviju da ima nekih evidentnih sudova, — a na pitanju te evidencije dijele se mišljenja: skepticima je subjektivna, a nama je objektivna. Ako smo sigurni samo po subjektivnoj evidenciji, eo ipso nismo sigurni da li nam se očituje objektivna stvarnost, tj. ne znamo da li su evidentni sudovi ujedno istiniti objektivno. »Iz te subjektivne sigurnosti ne možemo napolje, i tako ostajemo skeptici gledom na objektivnu istinu«, kažu skeptici. Ne poriču dakle evidenciju, nego poriču objektivnu evidenciju. A mi smo u metodički realnoj, ne samo fiktivnoj dvojbi kad pristupamo tom pitanju objektivne evidencije, tj. mi evidenciju ne napuštamo, ali niti pretpostavljamo njezine objektivnosti tako da bismo ju samo fiktivno napustili. Skeptici drže da evidencija proizlazi iz subjekta — i upravo ta njihova teza onemogućuje im da ikad priznadu evidenciju koja bi značila očitovanje objektivne stvarnosti (= objektivnu evidenciju); zato su oni definitivno skeptici (univerzalni). A mi smo, naprotiv, samo metodički: mi se pitamo da li je evidencija objektivna, a kod tog pitanja ne samo da fingiramo da ona nije objektivna, nego zaista ne znamo, realno o njoj dvojimo — dok to ne ustanovimo na objektivnoj stvarnosti koja se neposredno očituje. Radi se dakle o definiciji evidencije. Držim da samo tako treba otpočeti raspravu sa skepticizmom.

Daleko je izvan toga pitanja Kantov nazor o nespoznatljivosti »stvari po sebi«, koje znače (po Kantu) svijest transcendirajuću realnost. Da li smo sposobni za istinu o toj realnosti, to pitanje nipošto ne ulazi u početnu raspravu noetike sa skepticima; i u tom pogledu držim da ima Donat sasvim krivo (u »Critica« 1937., str. 10). Niti je razlog skeptičkog stava u pretpostavci da je suđenje u nama a stvari izvan nas (= s obzirom na svijest transcendentno), nego u pretpostavci da je evidencija psihički uvjetovana. Doista je naivni realizam kad netko već pretpostavlja transcen-

dentnu realnost, pa bi metodički bilo neispravno da s tom pretpostavkom otpočnemo (i zato Hartmannov citat na str. 11. tamo ne spada). Protivno naivnom realizmu mi otpočimamo »fenomenologijom«, tražimo imanentnu (usvjesnu) realnost kao objekt neposredno evidentnih sudova svijesti. A kad to tek tražimo i psihološkom analizom objašnjavamo, jamačno ta situacija nije tek fiktivna. Ali je svakako nejasna situacija po Donatu kad kaže (11.), da mi habitualno posjedujemo sigurnost, ali smo disponirani da samo ono priznamo što je neposredno evidentno, i utoliko da je naša metodička dvojba fiktivna: mi fingiramo da dvojimo o istini dok nam se njezina evidencija ne pokaže. A pitam: kome ju treba pokazati i kako ćemo ju pokazivati kad je neposredna? Zašto da evidentna sigurnost bude habitualna, kad ju kao fakat nitko ne poriče? A zar ju možemo opravdati (obrazložiti) tako, da je habitualno priznajemo i ujedno se disponiramo priznati ju kad se pokaže? Treba da pokažemo kako se suđenju neposredno očituje objektivna stvarnost, i dok to ne pokažemo treba da o tom objektivnom očitovanju (evidenciji) dvojimo. Kad smo to pokazali, mi smo dogmatici (ne u tom smislu, koji nas se ništa ne tiče te ga zabacujemo, kao da slijepo ili bez ikojeg obrazlaganja postavljamo sigurne tvrdnje). Svjesna realnost je naš prvi objekt suđenja, i to neposredno evidentni objekt. (Prvi, dakako, u raspravi sa skepticima, kad je u pitanju sposobnost za istinu.) Tako smo dobili objektivističku definiciju istine: očitovanje objektivne stvarnosti. I spoznaje: na objektivnoj stvarnosti osnovano suđenje. Jer u raspravi o neposredno evidentnoj spoznaji nije dovoljno konstatirati (kako je na str. 14) da jasno vidimo nemogućnost suprotne tvrdnje; to će naime i skeptik priznati, ali će reći da »jasno vidimo« po subjektivnoj nužnosti. Otkuda je ta nužnost? — na to pitanje treba odgovoriti. Kod tog pitanja još ne dolaze u obzir pojmovi o bitima, i pitanje: da li su bîti od poimanja nezavisni objekti? Idealisti to poriču (25.), a da je njihovo poricanje neosnovano, dokazujemo time što pojmovi izriču neposredno opaženu (svijesnu) realnost, koja je nezavisna od mišljenja (suđenja i poimanja). Utoliko je ova realnost s obzirom na mišljenje transcendentna (doživljajno egzistentna i baš po tom realna; za razliku od svijest transcendirajuće realnosti, o kojoj je pitanje kasnije, proti fenomenalizmu). Ne bih dakle rekao da se proti idealistima ne može dokazati objektivna vrijednost pojmova (kako Donat kaže na 27.), jer naše se dokazivanje oslanja na psihološku činjenicu da je svjesno opažena realnost nezavisna od mišljenja o njoj, i da u toj realnosti pronalazimo pojmove o mogućim objektima (biće, jedno, različno, uzrok...). Tako postaju idealni sudovi objektivno istiniti — nad ruševinom subjektivizma.

Osvrnimo se, napokon, i na Joliveta!

Jolivet (»Cours de Philosophie« 1937, 218 sl.) najprije otklanja kartezijevsku dvojbu, koja je metodička i univerzalna. Svaka joj je tvrdnja nesigurna, ne definitivno (kao skepticima) nego provizorno,

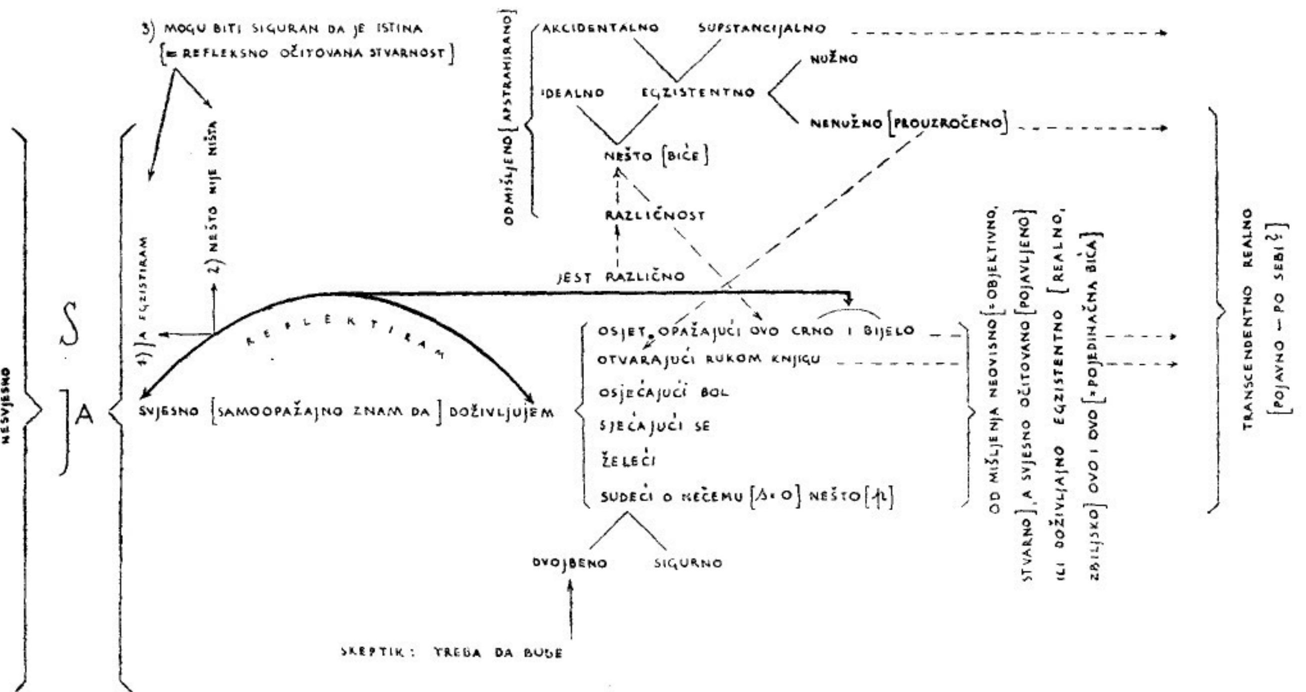
ukoliko znači obustavu pristanka uz tvrdnju (suspension de l' assentiment à une assertion) koju smo dosad smatrali sigurnom, — zato da kontroliramo njezinu valjanost ili vrijednost (la valeur), ili zato da dođemo do refleksne sigurnosti da je tvrdnja istinita. Univerzalna je dakle dvojba upravljena k istini (i utoliko je metodička), tj. »njezin je cilj da najprije otkrije da li ima koja apsolutno sigurna istina, tako da je isključena dvojba, i za tim da pronađe kriterij sigurnosti.« Međutim, to je loše stilizirano, jer zapravo je samo jedan cilj: pronaći kriterij za apsolutnu sigurnost. Ali šta znači »apsolutnu«? Takvu gdje je isključena dvojba: — ali na osnovu čega isključena? Koji je kriterij da pristajemo uz istinu? Dok ne znam po čemu (na osnovu čega) je nedvojbeno da je neki sud istinit, ne mogu znati šta znači »istina«; jer istina bi mogla da vrijedi (važi) samo za sudeći subjekt, tj. mogla bi da znači samo subjektivun (relativnu) nužnost, a ne apsolutnu (= nezavisnu od sudećeg subjekta), kad bismo uz istinu pristajali na temelju subjektivne evidencije. U tom bismo slučaju (da se to, naime, zaista ispostavi) ipak morali i kod spontano sigurnih sudova ostati u refleksnoj dvojbi, da li su naši sudovi objektivnom evidencijom zagarantirani kao istiniti *i eo ipso apsolutno sigurni*. Dok ne pronađemo objektivne evidencije, nema apsolutne sigurnosti. Zato i kod spontane sigurnosti naših sudova možemo da u metodičkoj dvojbi tražimo objektivni oslon te sigurnosti. Taj postupak nije protuslovan, kako misli Jolivet, kad pita: »Ako evidencija ne vrijedi prije dvojbe, kako će vrijediti pri samoj dvojbi i nakon nje?« Ako se spoznajna sposobnost mogla prevariti prije, koju imamo garanciju da se ne će prevariti i poslije? Kao da je, dakle, protuslovno: dvojiti, i putem dvojbe napustiti dvojbu. Ali tako je samo prividno, dok se jasno ne odredi situacija. Mi, naime, ne osporavamo činjenicu spontano sigurnih i evidentnih sudova, niti ih iz bilo koga razloga stavljamo u dvojbu, nego hoćemo da doznamo kakva je njihova evidencija; i dok toga ne doznamo, ne možemo biti apsolutno sigurni, tj. moramo dvojiti da li je sigurnost obrazložena (fundirana) u nečemu nezavisnom od suđenja. Treba dakle ustanoviti nezavisnost objekta o kome sudimo! Kako? »La véracité de l' intelligence se montre, se constate, s' éprouve, mais ne se démontre pas«.

Ali ono što za tim slijedi, iziskuje velikog dokazivanja. Jolivet, naime, utvrđuje dogmatizam (ne znam zašto »racionalizam«?) tako da »narav inteligencije« izvodi iz analize »prvih pojmova i prvih principa«. Inteligencija je sposobna spoznati istinu. Otkuda to znamo? »Reflektirajući na način kojim spoznaje principe, svjesna je inteligencija da je na tu spoznaju determinirana objektivnim shvaćanjem bića: tako ona dohvata vlastitu narav, koja sastoji u tome da se konformira s bićem koga percipira« (222.). Pitanje je, dakle, na koji način spoznajemo principe; i tu sad misli Jolivet, da kod toga ne treba u pravom smislu dokazivanja, jer za prve poj-

move i prve principe znamo neposredno (intuitivno). On to ovako objašnjava:

Razum dobiva spontano i nužno pojmove o biću, uzroku, supstanciji i svrsi. Promatranje bića daje nam logičke principe. Promatranje bića u odnosu sa raznim bićima daje nam principe uzročnosti i supstancije i svršnosti. Karakteristike su tih prvih principa da su nužni i općeniti (221.). Utoliko nužni što je bez njih »nemoguće« misliti; i što njihovim nijekanjem ujedno niječemo i mišljenje. Općeniti su ukoliko obilježuju spoznaju u čitavu njezinu opsegu, te se nameću svakoj inteligenciji (ljudskoj i božanskoj). Premda je to Jolivet ovako lijepo (ali nažalost nedokazano) konstatirao, prelazi na pitanje (a to je glavno!) o njihovoj objektivnosti. Principi su, kaže, zato objektivni, jer su uključeno sadržani (implicitement contenus) u pojmu bića. »Or la notion d' être est une notion objective, qui résulte, par une abstraction spontanée et naturelle, de l' appréhension des êtres donnés dans l' experience«. Kako je to sve jasno! — ali samo onome koji zna valjano dokazati. A Jolivet se nimalo ne skanjuje odmah otuda izvesti, da prvi principi i prije nego li su zakoni mišljenja, već su percipirani najprije kao zakoni bitka (bića); i samo su zato zakoni mišljenja, jer su zakoni bića. »Kad ih mišljenje formulira, uključivo ili izričito, ne čini drugo do li se pokorava zahtjevima bića koje percipira«. Uvjet za tu »intuiciju« principa ipak je aprioran: prirođena sposobnost inteligencije, da kao intellectus agens shvati u bićima univerzalno »biće« i generalne njegove zakone. Ali, svak vidi da su to tvrdnje koje bi Jolivet trebao prije dokazati, nego što je kadar da pomoću njih utvrdi sposobnost razuma za objektivnu istinu. Psihogenetička premisa o tvornom (apstraktivnom) razumu ne može se uzeti kao garancija spoznajne objektivnosti (nezavisnosti od mišljenja), da se ta objektivnost već ne pretpostavi pri dokazivanju same premise. Opstanak »objekta« kao »bića« i njegove stvarnosti moramo ustanoviti samo refleksijom na sadržaj nekih sudova, kod kojih pronalazimo nezavisnost objekta i predikata od samog suđenja. Psihologija, kako Jolivet misli, ne vodi nas k cilju.

Na ovoj shemi pokušao sam prikazati svu problemsku situaciju. Skeptik ne kaže samo dubito, nego debitandum. O čemu? O istini; pod točkom 3. Pred nama je pitanje: da li možemo, obazirući se (reflektirajući) na ono o čemu sudimo, nedvojbeno znati da smo u posjedu istine? Skeptik mora znati šta znači »suditi« (jer i sam izriče jedan sud). Znači priricati (predicirati), tj. o nečemu (kao subjektu suda, s) izricati nešto (predikat, p). Suditi i ono o čemu sudimo nije isto; suđenje je akt sudećeg subjekta (S), a pred njega kao da je metnuto ono o čemu sudimo (= predmet, objekt, o). Samo utoliko smijemo reći da postoji o, ukoliko nije isto sa suđenjem; zato kažemo da kod suđenja »intendiramo« o sa nekim p. Suđenje je istinito (= spoznaja) ukoliko izriče o sa njegovim p (= stvarnost), tj. ukoliko se stvarnost očituje reflekti-



3) MOGU BITI SIGURAN DA JE ISTINA
[= REFLEKSNO OČITOVANA STVARNOST]
ODMIŠLJENO [APSTRAHIRANO]
AKCIDENTALNO
SUPSTANCIJALNO
NUŽNO
IDEALNO
EGZISTENTNO
NENUŽNO [PROUZROČENO]
NEŠTO [BIĆE]
RAZLIČNOST
JEST RAZLIČNO
2) NEŠTO NIJE NIŠTA
1) JA EGZISTIRAM
REFLEKTIRAM
NESVJESNO
S
JA
SVJESNO [SAMOOPAŽAJNO ZNAM DA] DOŽIVLJUJEM
OSJET, OPAŽAJUĆI OVO CRNO I BIJELO
OTVARAJUĆI RUKOM KNJIGU
OSJEĆAJUĆI BOL
SJEĆAJUĆI SE
ŽELEĆI
SUDEĆI O NEČEMU [A = O] NEŠTO [P]
DVOJBENO
SIGURNO
SKEPTIK: TREBA DA BUDE
OD MIŠLJENJA NEOVISNO [= OBJEKTIVNO,
STVARNO], A SVJESNO OČITOVANO [POJAVLJENO]
ILI DOŽIVLJAJNO EGZISTENTNO [REALNO,
ZBILJSKO] OVO I OVO [= POJEDINAČNA BIĆA]
TRANSCENDENTNO REALNO
[POJAVNO — PO SEBI?]

rajućem S. Tu definiciju istine (= očitovanje stvarnosti) priznao bi i skeptik, čim bi priznao da o nije isto sa suđenjem, — pa zato na to najprije moramo pokazati. Upravo »pokazati«, tj. upozoriti ga da koješta svjesno doživljujemo bez refleksije i s toga bez suđenja; a to što je doživljeno, postaje o. Ako skeptik inzistira da refleksijom obuhvatamo ipak samo doživljaje, upozorujemo ga da ona eo ipso obuhvata doživljujući »ja« ukoliko egzistira. To je 1. sud. Refleksijom na taj sud imamo 2. sud, — i u njima je uključen treći. Sa skeptikom smo time gotovi: samo je trebalo pokazati da postoji o ili neistovetnost onoga o čemu sudimo sa samim suđenjem. Čim se to ispostavi, već po samoj toj strukturi suđenja dobivamo definiciju istine, koju pronalazimo kod dvaju sudova (1. i 2.). Sposobni smo, dakle, biti sigurni da se refleksno očituje o s obzirom na p (a to je »stvarnost«).

Da li to očitovanje (očevidnost) zavisi samo od S — ili možda zavisi od o? Posljednje je samo u onom slučaju, ako je o + p (= stvarnost) neovisno od sudećega S. Dakle ne samo što nije isto, nego treba da je i neovisno. To je sad novo pitanje. Ako se ispostavi da jest neovisno, onda je prediciranje o njemu ovisno ukoliko je istinito. *U tom je slučaju istina* = *očitovanje neovisnog objekta* (stvarnosti), i prema tome je istina »objektivna« ukoliko važi apsolutno. To znači da se prediciranje »ravna« po stvarnosti; a ništa drugo i ne znači »adaequatio« (isp. »Temelji filozofije« 73.). Da ovu objektivističku definiciju dokažemo, pozivamo se na opažajne i na idealne sudove. Napokon prelazimo na transcendentnu realnost. To je raspored noetike.



Enkomij liječnicima u Svetom Pismu.

[Sirahova Premudrost ili Crkvenica 38, 1—15].

Dr. Antun Sović.

SUMMARIUM.

De Encomio medici in Ecclus. 38, 1—15.

Expositis breviter causis, ob quas probabiliter scriptor sacer tuitionem status medicalis suscepit, asserendo medicum etiam a DEO creatum esse, ideoque ei honorem deberi; commemoratis porro genesi et tempore compositionis libri Ecclesiastici, necnon versionibus potissimis, quae ex ipso effluxerunt, sc. graeca LXX, ex eaque latina Vulgata (Itala), auctor dissertatiunculae huius, ad 4 codices hebraicos describendos transit, qui sub finem saec. XIX. et init. XX. in Aegypto (El-Kahira, synagoga Genizah), detecti sunt, quorum codex *B* solus Encomium medici integrum nobis servavit. — Sub num. 2. auctor paginas duas, sc. 11. et 12. eiusdem codicis, quibus Encomium continetur, modo photographico exhibet. — Apposuit etiam transcriptionem textus hebraici Encomii litteris latinis vocalisatam, et quidem ita, ut ea, quae in textu originali (non punctato) inveniuntur, litteris latinis uncialibus exprimeret, vocalisationem autem ipsam per minuscula simplicissimo modo — sc. per vocales simplices: a, e, i, o, u — exhiberet, nulla ratione habita (ob defectum typorum) diversorum signorum massorethicorum pro vocalibus longis, brevibus necnon brevissimis. — Litteram Aleph per ', Ajin per ', dageš f. per duplicationem litterae, prima minuscula, altera unciali expressit; omissis aceteris, que lectori erudito facile patent. — Sub. n. 3. versio croatica Encomii ex hebraeo metro enneasyllabo accentuata ponitur, cui sub 4. analysis gramaticalis textus hebraici transcripti sequitur, insertis quibusdam adnotationibus exegeticis necessariis. In analysi ipsa etiam omnes notae marginales ad textum hebraicum Encomii pertinentes, vocalisatae atque in croaticum versae sunt. In fine auctor deductiones quasdam ex argumento Encomii fecit, quarum potissima illa est, statum medicalem, ex voluntate divina, relate ad sanitatem corporalem generis humanis eiusdem necessitatis, digintatis ac valoris esse, cuius relate ad sanitatem animae humanae sacerdotalis est.

1. UVODNE RIJEČI.

a) O postanku Enkomija.

Nijedan stalež u SV. PISMU, nije tako poetski, ni sa toliko verzova pohvaljen i uzet u obranu, kaošto je liječnički (ljekarski)

u knjizi: Premudrost Sirahova, koja se zove još i Crkvenica, u gl. 38, 1—15.

Istina, čitamo: »Poštuj oca i mater« (2 Mojs. 20, 12; Mat. 19, 19); »poštuj starčevo lice« (3 Mojs. 19, 32); »... svećenike« (Prem. Sir. 7, 33); »... kralja« (1 Pet. 2, 17); »... udovice, koje su prave udovice« (1 Timot. 5, 3); no ovdje, iza riječi: »Štuj liječnika, jer ti trebuje«, ima još punih 14 i pô bibliskih verzova (distiha), koji se bilo direkte, bilo indirekte tiču liječničkog staleža, u pohvalnoj formi, tako te s prävom možemo govoriti o Enkomiju.

Do tog Enkomija došlo je po svoj prilici ovako.

Kaošto još i danas, tako su i u staro doba, možda i u mnogo većoj mjeri, pojedinci, a i čitavi slojevi, perhorescirali liječnike i njihov stalež. Podrugivali im se. »Iz principa« odbijali njihovu pomoć, služeći se kojekakim »vicevima« na račun liječničkoga staleža. Vrijedile su im više čarolije i coprije, »domaći lijekovi«, i slično, nego li trudom i teškom praksom stečeno liječničko znanje. Ukratko, bagatelizovali su ljekarski stalež tako, te ga nijesu više ni držali Božjom ustanovom, nego nekim ìzûmkom za nevolju.[1]

---

[1] Smatramo nužnim, da se ovdje obazremo na jedno mjesto u latinskom prijevodu SV. PISMA, zvanom Vulgata, u Psalmu 87, 11, na koje se još i sada neki zlonamjerice pozivlju, da bi ponizili ljekarski stalež. Ono glasi: »Numquid mortuis facies mirabilia (o Deus)? — Aut medici suscitabunt et confitebuntur tibi? = Hoćeš li (o Bože) mrtvima činiti čudesa? — Ili će ljekari podići (koga sa bolesničkog kreveta, odnosno uskrisiti na život), i (tako) proslaviti tebe (o Bože!)?

Istini za volju odmah konstatujemo, da navedene latinske riječi imadu in veritate Hebraica posve drugi smisao. U jevrejskom naime ne govori se o ljekarima, nego o mrtvima odnosno pokojnicima. — Jevrejski tekst preveden na naš jezik glasi: Hoćeš li (o Bože) mrtvima činiti čudesa? — Ili će pokojnici ustati (iz grobova), da te slave?!

Do ove diskrepance između jevrejskoga izvornika i latinskoga prijevoda došlo je tako, što je Vulgatin arhetip, grčki prijevod, zvan LXX (Sedamdesetorica), načinjen u 3. v. prije Hr.), loše vokalizovao 2 jevrejske riječi. T. j. mj. ReFa'IM = mrtvaci, pokojnici, čitao je ROFe'IM = liječnici, medici, i onda mj. JaKUMU = ustati (iz grobova), čitao je opet JaKIMU = podići će, uskrisiće, zamijenivši slovo: Wau sa Jod, što je imalo za posljedicu, da je iz glagolske forme Kal, postao Hifil, naravski, sa bitno promijenjenim značenjem samog glagolskog oblika, kakvo je između ustati i podići (uskrisiti) koga. — Sv. Jeronim, čiji prijevod Psalama sa jevrejskoga — Rimokatolička Crkva dosele nije uzela kao svoj službeni tekst (iako mu je inače prihvatila sav ostali prijevod sv. Pisma sa jevrejskoga, prevodi ovo mjesto u glavnom ispravno: »Numquid mortuis facies mirabilia? — Aut gigantes (= defuncti) surgent et confitebuntur tibi? (Isp. Ps. 88 (87), 11).

Ovakim nedostojnim omalovažavanjima liječničkog zvanja opro se Svetim Duhom nadahnut pisac neobično sjajnim načinom. Prije nego prijeđemo na sam tekst i analizu Enkomija, držimo potrebitim, da kažemo nešto općeno

b) O knjizi u kojoj se on nalazi.

Knjiga je nastala oko 200—180 prije Hr., najvjerojatnije u Jerusalimu. Pisata je izvorno klasičkim jevrejskim jezikom, s nekim arameizmima. Prema zapisu na kraju jednog jevrejskog kodeksa (B): »Hokmath Šime'ōn, Ben-Ješu'a, Ben-El'azar, Ben-Sira'«, autor bi joj bio neki Simeun, sin Jesujin, sin Eleazarov, sin Sirin. Međutim sva tradicija govori o Isusu, sinu Sirahovu. Tako LXX: *Σοφία Ἰησοῦ υἱοῦ Σειράχ* (cod. B, A).[2] — Latinski zove se knjiga: Ecclesiasticus Jesu Filii Sirach = Crkvena (knjiga) Isusa sina Sirahova, odnosno ukratko samo Ecclesiasticus sc. liber = Crkvenica (knjiga), a to stoga, što se je u staro doba u crkvama vrlo mnogo čitala kao kodeks pun najrazličitijih moralnih pouka. — Nije nam pobliže znan ni Jesuj (Isus) ni njegov otac, odnosno djed, Sirah (Sira). — Iz knjige razabire se samo veliko iskustvo piščevo, koje si je stekao mnogo čitajući svete knjige, kao i mnogo putujući. Često je zapao i u smrtne opasnosti. (Isp. 51, 2—13).

c) O prijevodima Sirahove knjige.

Već oko g. 132. pr. Hr. preveo ju je sa jevrejskoga, u Egiptu, za carevanja Ptolemeja VII., Jeverđeta II. (170—116) piščev unuk na grčki jezik.[3] Sa tog — grčkog — prijevoda opet načinjen je

---

[2] Sirah jest pogrešno grčko-latinsko čitanje jevrejske riječi ‚Sira', dok je »Isus« dobro grčko i srpsko čitanje jevrejske riječi: Ješua = Jesuj, (lat. Jesus).

[3] U mnogom pogledu znamenit je Predgovor (Prologus), što ga je piščev unuk napisao k svome grčkom prijevodu. Iako on ne spada u SV. PISMO, ipak se nalazi, štampan (nešto manjim slovima nego sveti tekst), u svima grčkim i latinskim (i ostalim) izdajima Biblije. U njemu, među ostalim važnim stvarima, prevodilac ističe, koliko ga je muke stajalo prevođenje djedine knjige. »... uložio sam, veli, mnogo besanice i znanja .... *(πολλὴν γὰρ ἀγρυπνίαν καὶ ἐπιστήμην προσενεγκάμενος)* ....« Danas vidimo u čemu je bila stvar. Siromah nije imao ni najnužnijih pomagala: ni jevrejske gramatike, niti jevrejsko-grčkoga Leksikona, ni kake arheološke knjige, ili komentara, niti išta, što je u prvom redu potrebito jednome prevodiocu. Sam se morao domišljati grčkim značenjima grčkih riječi, kako je znao i mogao, birajući nerijetko osnovna značenja, da bude sigurniji, a drugi puta opet i suviše slobodna — uslijed čega su mnoga mjesta postala nejasna. Pogotovo onda u posrednom prijevodu Itali, odnosno: Vulgati. — Ipak njegov grčki prijevod (jer su ljudi imali pouzdanje u unuka i njegov posao), pa navlastito kasniji posredni Italin (Vulgatin),

onda negdje u 2. vijeku posl. Hr. od neznana prevodioca latinski prijevod, koji se zove Itala, i koji nam se do današnjega dana sačuvao u Vulgati, službenom tekstu SV. PISMA Rimokatoličke Crkve, pod pomenutim imenom: Ecclesiasticus.

NB. Iz tog Vulgatina teksta načinili su u nas u 19. v. svoje prijevode knjige Crkvenice P. Katančić (Budim, 1831. Sv. III. s. 663—820), i M. Škarić (Beč, 1859. Slog 6. s. 331—553).

d) Novootkriveni Fragmenti jevrejskog izvornika i njihovo izdanje.

Krajem 19. i početkom 20. stoljeća (t. j. 1900-ih godina), otkrili su se u Egiptu, u jevrejskoj sinagozi, zvanoj Genizah, u starom Kairu, znatni Fragmenti jevrejskoga teksta Sirahove (Sirine) Premudrosti. — Stručnjaci su ih podijelili na 4 kodeksa (Manuskripta): A, B, C i D. — Kodeks A ima 6 listova (12 stranica). — Kodeks B (najznatniji i najljepšim slovima pisat) ima 19 listova (38 stranica). — Kodeks C, 4 lista (8 stranica); — i kodeks D 1 list (2 stranice). Svega dakle 30 listova (60 stranica). — Ti se kodeksi karakterom pisma međusobno vrlo razlikuju. — Misli se, da su, u glavnome, iz 11. stoljeća.

Važno je, što se oni (izuzevši kodeks D), međusobno sretno upotpunjuju, t. j. donose međusobno različne tekstove, a ne iste. — Kako potpuno sačuvan grčki prijevod ima svega oko 1620 bibliskih stihova, a otkriveni jevrejski kodeksi broje 1060 stihova (otprilike koliko knjiga o Jovu (= 1070 stihova), slijedi, da su nam se, u ova 4 kodeksa, po sreći, izvorno sačuvale oko ⅔ Sirine knjige. — Vrlo smo blagodarni i za taj dar.[4]

---

prijevod, služio je do najnovijih vremena kao jedini arhetip, iz koga se prevodila Sirahova Premudrost, pošto se jevrejski izvornik već odavna bio izgubio.

[4] Židovi nemaju ove knjige u svome kanonu svetih knjiga, po svoj prilici zato, što je nastala dosta kasno, kad je palestinski židovski kanon (oko 440 g. prije Hr.) bio već utvrđen. S druge strane opet nije bilo više ni proroka, koji bi je kao nadahnutu pretstavili židovskom Sanhedrinu. U tome smislu piše Josip Flavije ovako: »Od vremena Artakserksa (I. 464—424 pr. Hr.) pa do naših vremena (c. 37—100 posl. Hr.), napisane su neke knjige, ali nemaju one vjerodostojnosti kao one prije (Artakserksa I.), jer nije bilo više stroge (stalne) proročke sukcesije *διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν* .... Contra. Apionem I, 8).

Za nauk opet crkvenih sabora Rimokatoličke i Pravoslavne Crkve, koje drže Sirahovu Premudrost jednako svetom i nadahnutom (prema apostolskoj nauci), kao i Mojsijev Zakon, i sveta Jevangjela, Židovi, naravski, ne mare, iako su inače njihovi rabini u staro doba, dok je još postojao jevrejski izvornik, vrlo poštivali Sirinu Premudrost i navodili je kao Sveto Pismo.

G. 1901. sva su 4 kodeksa izdata u Engleskoj, u naravnoj veličini, pod natpisom:

FACSIMILES OF THE FRAGMENTS HITHERTO RECOVERED OF THE BOOK OF ECCLESIASTICUS IN HEBREW

Oxford University Press	Cambridge University Press
London: Henry Frowde	London: C. J. Clay & Sons

Svega 60 facsimila. — Pisac ove studijice u posjedu je svih 60 komada. Iz njih su prefotografisani, u znatno umanjenoj veličini, priloženi kliševi.

2. JEVREJSKI TEKST ENKOMIJA.

Nalazi se sačuvan jedino u kodeksu B. Izuzimlju se prve 3—4 riječi iz 1. retka gl. 38., koje se nalaze sačuvane još i u kodeksu D (= s njima svršava taj kodeks). — Priloženi

a) Kliševi

pretstavljaju one stranice kodeksa B, t. j. str. 11. i 12., na kojima se nalazi jevrejski tekst Enkomija. — Naravna veličina u Facsimilima je 19×17 cm, ovdje u kliševu, sve je s tehničkih razloga — za dobru polovinu umanjeno, t. j. 9×7 cm, ipak vrlo čitljivo.

Da tekst Enkomija čitatelju laglje padne u oči, označen mu je početak na str. 11. — 6. linija ozgo, te svršetak na str. 12. — 3. linija ozgo — zvijezdicama, osim toga s obje strane — još je označen i ogradom od tinte.

Kako se iz kliševa može vidjeti, jevrejski tekst nije vokalizovan, t. j. pisan je samo sa konzonantima, bez masoretskih vokalnih znakova. — Potječe negdje iz 11. stoljeća po Hr. — Iz vremena dakle naših kraljeva Krešimira i Zvonimira. — Slova su lijepa kvadratna. — Svaki bibliski verz ima svoju vlastitu liniju,

---

Kako su se u tom pogledu za Židovima poveli i Protestanti i Anglikanci, nije čudo, što te knjige nema ni u prijevodima, što ih izdaje Britansko i Inostrano Biblisko društvo, pa tako onda ni u prijevodu Gjura Daničića Staroga Zavjeta, što vrlo žalimo.

Kada sam g. 1928. — aktom od 6/2. br. 30. Pr. od svoje nadležne duhovne Vlasti dobio mandat, da prevedem SV. PISMO sa izvornih tekstova, preveo sam i ovu knjigu sa jevrejskoga izvornika, ukoliko se (2/3) sačuvao; ostalo sa grčkoga prijevoda LXX. Prema bilješkama u RUKOPISU posao oko pisanja Leksikona i prevođenja započet je 8. XI. 1928., a svršen 14. februara 1929. »consumptis in summa 68 diebus cum tot vigilis nocturnis multum sudando et algendo per horas c. 600«. — Kao i druge knjige, tako i ova ima uz prevodni tekst, kao desnu kolumnu, jevrejsko-njemački Paralelno-analitički Leksikon, te tu i tamo grčke leksikalne retroverzije.

koju u sredini 2 točke, zvane sof passuk, dijele na 2 dijela. — Neke su linije Enkomija na str. 11. vrlo izjedene od zuba vremena. Napose u 1. dijelu verzova. Najviše je pretrpjela posljednja linija na 11. str. ozdo, jer je gotovo čitava izjedena.

Pošto smo svoj prijevod načinili prema jevrejskom izvorniku, gdje god je to bilo moguće, valjalo je izjedena mjesta suplirati (ispuniti) kombinacijom. Ali kako? — Pomoću retroverzije (= prevođenje natrag na jevrejski jezik) grčkoga teksta unukova prijevoda, koji je potpuno sačuvan. — Kod toga smo birali samo one i onake jevrejske riječi, koje duljinom i veličinom svojih slova tačno (ni više, ni manje) ispunjaju prostor izjedenih mjesta u kodeksu. — Naša popunjavanja lakunoznih mjesta, slažu se u glavnom s onima, što su ih predložili njemački stručnjaci Smend i Peters.[5] Ipak smo i jednog i drugog ponešto rektifikovali, gdje se oni ne slažu u svojim kombinacijama. — Osim toga posvetili smo najveću pažnju onim sitnim jevrejskim bilješkama, što se u znatnoj množini, kako se vidi, nalaze in margine (na obje stranice) kodeksa. — U svojoj »Gramatičkoj analizi jevrejskog teksta Enkomija« (isp. niže) sve smo ih vokalizovali (u transkripciji) i preveli. Mnoge od njih uvrstili smo i u svoj prevodni tekst.

b) Latinska vokalizovana transkripcija jevrejskog teksta Enkomija.

Pošto u Zagrebu, kraj sve visoke kulture, nema podesnih jevrejskih slova za citaciju jevrejskih tekstova, prisiljeni smo bili izvorni tekst Enkomija predočiti u latinskoj transkripciji, da se čitatelji mognu barem donekle orijentirati. No, kako jevrejski tekst Enkomija nije vokalizovan, nego ispisan jedino sa konzonantima, bilo je nužno, da u transkripciji načinimo neku razliku između konzonanata, što se nalaze u klišejima, i vokala, što smo ih u transkripciji (u svrhu čitanja) bili prisiljeni dodati. Prve, t. j. konzonante i t. zv. matres lectionum, označili smo velikim slovima, a potonje, t. j. po nama dodate vokale, malenima. — Izgovornu duplikaciju pojedinih konzonanata (jer pismene u našem smislu jevrejski jezik nema), označili smo tako, što smo dotični konzonant pisali 2 puta, i to prvi puta malim, a drugi puta velikim slovom.

Čitatelj neka čita ovu transkripciju, kao da su sva slova jednaka, bila mala ili velika. Akcenat je redovno na posljednjem slogu svake riječi. Tumač pojedinih riječi nalazi se u: »Gramatičkoj analizi itd.«[6]

---

[5] N. Peters, Liber Jesu Filii Sirach, Hebraice, sa latinskim prijevodom i glosarom, Friburg. B. 1905. (marginalne note su nevokalizovane). — R. Smend, Die Weisheit des Jesus Sirach, sa njemačkim prijevodom i glosarom, Berlin 1906. (jevrejski tekst kao i marginalne note su nevokalizovane.

[6] Ovdje treba da u pogledu gornje transkripcije primijetimo još ovo: Jevrejski jezik ima izvjesnih konzonanata, kojih naš jezik ni u kakom

Transkribirani jevrejski tekst.

(11. str.)

1.) Re'E ROFe' LiFNE CoRKO : GaM 'oTO HaLaK 'eL.
2.) Me'eT 'eL JeHKaM ROFe' : UMe'eT MeLeK JisSa' MasSe' OT.
3.) Da'aT ROFe' TaRIM Ro'ŠO : WeLiFNE NeDIVIM JiTJacCaV.
4.) 'eL Me'eReC MOCI' TeRUFOT : WeGeVeR MeVIN 'aL JiM'aS BaM.
5.) HaLo' Ba'eC HiMTIKU MaJiM : Ba'aVUR LeHODIa' KoL-'eNOŠ KoHO.
6.) WaJJitTeN Le'eNOŠ BINaH : LeHiTPa'eR BiGeVURaTO.
7.) BaHeM ROFe' JaNIaH MaKe'OV : WeKeN ROKeaH 'OSeH MiRKaHaT.
8.) LeMa'aN Lo' JiŠBOT Ma'aSeHU : WeTUŠijJaH MibBeNE 'aDaM.
9.) BeNI BeHOLI 'aL TiT'abBaR : HiTPalLeL 'eL—'eL KI HU' JiRPa'.
10.) (WeSUR Me)'a(We)L UMeHakKiR PaNIM : UMikKoL PeŠa'IM TahHeR LeB.
11.) (TeN NIHOaH We)'azKaRaH : WeDašŠeN 'aRUK BeKaNFE HONEKa.
12.) (WeGaM LeROFe' TeN) MaKOM : WeLo' JaMUŠ (LXX + Me'itTaK) KI GaM BO COReK.

(12. str.)

13.) KI JeŠ 'eT 'aŠeR BeJaDO MiCLaHaT : Ki GaM HU' 'eL—'eL Ja'TIR:
14.) 'aŠeR JaCLiaH LO FiŠRaH : WeRiFe'UT LeMa'aN MiHJaH.

*

15.) 'aŠeR HOTe' LiFNE 'OSeHU : JiTGabBeR LiFNE ROFe'!

---

obliku ne pozna. To su n. pr. Alef i Ajin. Za prvi uzeo sam znak: ' a za drugi znak: '. Praktički se n e č i t a j u, jer Evropljanin redovno ne može da ih izgovori. — Nadalje jevrejski jezik ima po 2 znaka za naše konzonante: **h** (het i het), **k** (kaf i kof), **s** (sameh i sin), **t** (tet i tau). — Mi u transkripciji pravimo razliku jedino kod 2 slova t. j. 1) »b« kada je mekan transkribiramo (i izgovaramo) ga kao »v«, inače kao: b; isto tako 2) »p« kada je mekan, transkribiramo ga kao: f, inače kao: p. — Osim toga konzonant »vau« transkribiramo kao: w. (Ostale finese puštamo na miru, jer u tiskari nema podesnih slova). Što se tiče v o k a l n i h znakova, stvar smo pojednostavili do krajnje mogućnosti. Šva simplex quiescens ne označujemo nikako. Sedam vrstâ jevrejskih znakova za »e«, t. j. cere, cere cum jod quiescente, segol, segol cum jod quiescente, hatef segol, šva simplex mobile i šva medium označujemo sa našim jednostavnim »e«, Slično smo postupili i kod ostalih vokala: a, i, o, u, upotrebivši za sve duge i kratke i najkraće jevrejske vokalne znakove našu jednostavnu transkripciju: a, i, o, u,

3. HRVATSKI PRIJEVOD SA JEVREJSKOG IZVORNIKA
(Premudrost Sirina)

38, 1—15.

1. Štûj liječnîka, jêr ti trëbujê
Jêr i njêg' je GÖSPÔD stvòrio.
2. Liječnîk ìmā müdrôst öd Boga
A od králja prîmā därove.
3.Ználnje dïžê glāvu liječnîku
Stòjî gôrdo pred knezòvima.

✱

4. Bôg iz zèmlje stvārā lijêkove
Čòvjek ûman njîh ne prèzirê.
5. Tä, nìje li pö drvetu Bôg
Vödi gôrkôj slädôst pödao?
Dà bî tíme sväkôm čòvjeku
Sïle svòje dókaz prüžio!
6. Ljúdima je òpêt räzûm däo
Da i sèbe mögû pròslavit
Slúžêći se Njègvîm djëlima:
7. Liječnîk njïma bôl ublážujûć
A ljèkārnik māsti sprémajûć.
8. È bî tàkô dòvijêk träjalo
Djëlo Njègvo ì môć zdrävljênja
Među ljúdma štö na zèmlji su.

✱

9. Obòlîš li, sîne, nè krzmāj:
Bögu s' möli da te òzdravî.
10. Bjëž' òd krîvde ljúbi pràvicu
Sȑce òd svîh grijéhā òčisti.
11. Dār prinèsi žȑtvu zä spomen
Pretilìnu premà blāgu svôm.

✱

12. Àli mjësta dāj ì liječnîku:
Jêr ì njêg je GÖSPÔD stvòrio.
Neka väzda bûdê üza te
Pömôć njègva jêr je pötrebna.
13. Ìmā čäs käd lèžî spásênje
U vjèštāčkôj rúci njègovôj.
14. Jêr ì ôn se Bögu ùtječê
Da mu srëtnu dā diàgnôzu
Nè bî l' lijêkom zdrāvlje vrátio.

✱

15. Kô grijêšî Stvòritelju svôm
Ù rûke nek pädnê liječnîku!

4. GRAMATIČKA ANALIZA JEVREJSKOG TEKSTA S EGZEGETSKIM ADNOTACIJAMA I OPRAVDANJIMA HRVATSKOG PRIJEVODA.

SIGLA I KRATICE:

Ms	= Manuskript; MsB = Manuskript B, najvažniji za naš ENKOMIJ.	pt	= particip
LXX	= Septuaginta	a.	= apokopatan
VU	= Vulgata	s. a.	= status apsolutni
Ka	= Kal	s. c.	= status konstruktni
Ni	= Nifal	sg.	= singular
Pi	= Piel	pl.	= plural
Pu	= Pual	l.	= lice
Hi	= Hifil	m.	= muško (masculinum)
Ho	= Hofal	ž.	= žensko (femininum)
Hitpa	= Hitpael, Hitpo = Hitpoel.	im.	= imenica
pf	= perfekat	gl.	= glagol
imf	= imperfekat, odnosno futur	suf.	= sufiks
imp	= imperativ	r.	= rod (imenice, glagolskog oblika)
i. c.	= infinitiv konstruktni	prep.	= prepozicija, predlog
		con.	= conversivum

NB. Riječima, koje se u jevrejskom tekstu opetuju, ne navodi se u »Gramatičkoj analizi« ponovno ni značenje, ni tumačenje.

(Ecclus 38, 1—15).

1.) Re'E = 2. l. sg. m. imp. Ka od korijena Ra'aH. Manuskript pokazuje nov nepravilan oblik pisan sa »cere cum jod quiescente«. Pravilno bi trebalo da bude napisato: Re'eH. Pa tako se i nalazi in margine: Re'eH RO'eH ROFe' LeFi CoRKeKa: Ki GAM 'OTO HaLaK 'eL. (= Štuj, prijatelju, ljekara, jer je i njega stvorio Bog). Glag. Ra'aH u Ka = drugovati, prijateljevati s kime, uzimati nekoga u obzir, častiti ga, štovati, poštivati (LXX: *τίμα,* VU: Honora). — ROFe' pt. Ka (od korijena RaFa' = liječiti = liječnik, ljekar. Imenica stoji kolektivno, pa se može prevesti i pluralno = liječnici, ljekari. Isp. LXX i VU niže k versu 13—14. — LIFNE = pred, ante, vor; CoRKO = im. CoReK sa suf. 3. l. sg. m. = potrebnost, nužda (njegova). — Smisao bi teksta prema tome bio: Oprijatelji se, drugui s liječnikom, štuj liječnika prije njegove potrebe, t. j. prije nego li ti je potreban. No, naš prijevod ima: Štuj liječnika, jer ti je potrebit = jer ti trebuje. Dali smo prednost čitanju Msa B. in margine, te Manuskriptu D, koji mj. »lifne« imadu »LeFI« = prema; jer; i mj. »Corko« čitaju »Corkeka« = tvoja potreba = trebuje ti. »KI« = jer, stoji in margine kao dodatak pred »GaM« = također, i; ili uopće stoji mj. »gam«. U 1. slučaju prijevod bi glasio: jer i njega . . ., a u 2.: jer je njega . . . »HaLaK« = 3. sg. m: l. pf. Ka. = stvorio je. — 'eL = Bog, Silni, Jakosni. Prema Ps. 14 (13) u vezi sa Ps. 53 (52) može se 'EL permutirati sa drugim Božjim imenom: JAHVE (Adonai) = GOSPOD (VU: Altissimus = VIŠNJI). Isp. niže r. 12 b).

2.) Me'eT = Min, od, a, von + 'eT = s, cum, mit. Kod sastavljenih prijedloga, kaošto je slučaj i ovdje, prevladava značenje prijedloga na 1. mjestu (ovdje = o d). JeHKaM = 3. l. sg. m. imf. Ka od gl. HaKaM = bivati, postajati mudar, dobivati, imati mudrost od koga. — U = i; MeLeK = kralj, car; JisSa' = 3. l. sg. imf. Ka od gl. NaSa' = primati, uzimati, nositi. — MasSe'OT = pl. ž. od sg. MasSe'eT = dar.

3.) Da'aT (im. ž. r.) = znanje. — Kod riječi ROFe', 3. redak iza zvijezdice, 2. riječ u retku, izjedeno je u izvorniku jevrejsko slovo »F« (Pe). — TaRIM = 3. l. sg. ž. imf. Hi = po-diže, jer je »da'at« ž. r. = po-diže, od Ka RUM = biti visok. Hi = činiti visokim, uzdizati, po-dizati što. — Ro'ŠO = im. R'oŠ = glava suf. O za 3. l. sg. m. r.: njegov. Zajedno = glava njegova. — Uz-dizati, po-dizati glavu kome = činiti ga p o n o s n i m. — WeLiFNE = We = i, LiFNE = pred, prijedlog sastavljen od prepozicije Le = pred i imenice »Paneh« u s. c. pl. = lice. Sve zajedno = pred licem, ili ukratko: p r e d. — NeDIVIM = pl. s. a. od sg. NaDIV = knez. NB. In marg. je ova riječ ispravljena krivo u: MeLaKIM = carevi, kraljevi. Paralelizam traži: knezovi. — JiTJacCaV = 3. l. sg. m. imf. Hitpa, od korijena JaCaV, = postavljati se, ponosno, gordo stajati. Svi imf., prema analogiji arapskoga jezika, prevode se redovno sa našim (evropskim) prezensom. Isp. r. 2. »jehkam«.

4.) Me'eReC = Prep. MiN = iz, ex + im. 'eReC = zemlja. — MOCI' = pt. Hi, od korijena JaCa' = izvoditi, vaditi; stvarati, hervorgehen lassen, herausbringen. — TeRUFOT = pl. s. a. od sg. TeRUFaH = lijek, ljekarija, Heilmittel. — GeVeR = čovjek, vir. — MeVIN = pt. Hi, od korijena BIN = biti uman, razuman, mudar. — 'aL = ne, negacija pred imperfektnim, odnosno imperativnim oblicima. — JiM'aS = 3. l. sg. m. imf. Ka od korijena Ma'aS = odbacivati, prezirati. — BaM = prepozicija B + singularni imenični sufiks za 3 l. pl. m. r. = ih, njih. — NB. Mj. MOCI' TeRUFOT ima in marg.: BaRa' SamMIM = stvara ljekarije, lijekove.

5.) HaLo' = Upitna čestica Ha = zar + adverbij Lo' = ne, negacija slična negaciji: 'aL. — Ba'eC = prep. Ba = u, s, po, sa uključenim artikulom Ha+ im. e'C = drvo. — NB. Mj. Ba'eC, ima in marg. Me'eC = iz drveta, od drveta. Isti smisao, kao i Ba'eC. — HIMTIKU = 3. l. pl. pf. Hi, od korijena MaTaK, = postati sladak, biti sladak. — MaJiM = pl. od sg. MaJ = voda. — Doslovan prijevod 1. stiha glasio bi: Zar nijesu po drvetu postale s l a t k e gorke vode? — U svome prijevodu pretvorili smo pasivni oblik u aktivni te izrijekom spomenuli subjekat B O G, koji traži drugi dio stiha. — Ba'aVUR = prep. B. + im. 'avur = prihod, prirod, iznos. Zajedno kao preposicija = po-radi, wegen; sa slijedećim: Le i inf. c. = da bi, damit, ut fin ... HODI'a = i. c. Hi od korijena JaDa', Hi = poučiti nekoga o nečemu, pružiti mu dokaz o nečemu, njem. etw. kund tun, darüber belehren. — KoL = sväk, omnis. 'eNOŠ = čovjek. — KoHO = im. KoaH = sila, snaga suf. za 3. l. sg. m. r. = njegov, svoj. — NB. Mj. KoHO ima in marg. KOHaM = sile, snage njihove, t. j. po kontekstu: vódâ. No, tako čitanje nema pravog smisla. — Ovim retkom aludira sv. pisac na događaj, koja se opisuje u 2 Mojs. 15, 25.

6.) WajJitTeN = Wau conv. 3. l. sg. m. imf. Ka od gl. NaTaN = dati (dao je). — Le = nota dat. — BINaH = um, razum. — Le pred inf. c.

= da, damit, ut finale. — HiTPa'eR = inf. c. Hitpa. od korijena Pa'aR, Hitpa = proslaviti se, sich verherrlichen. — BiGeVURaTO = prep. Be (i) = nota instrumentalis nostri + inf. c. im. GeVURaH = sila, snaga; u pl., odnosno u kolektivu = silna Božja djela, Gottes mächtige Taten + 3. l. sg. m. r. »O« = njegov. NB. 'eNOŠ u 1. dijelu retka uzeli smo kolektivno = ljudi. — Mj. BiGeVURaTO čita se in marg.: BiGeVURaTaM = njihovim, t. j. ljudskim djelima. Nema pravog smisla. Zato smo u prijevodu pridržali čitanje, što je u tekstu.

7.) BaHeM + prep. Ba + singularni imenični sufiks za 3. l. pl. m. r. = njima. — JaNIaH = 3. l. sg. m. imf. Hi. od korijena NUaH, Hi = blažiti, ublaživati, stillen. — MaKe'OV = bol, Schmerz, Leiden. — KeN = tako, so, also. — ROKeaH = ljekarnih, apotekar (inače = pt. Ka od korijena RaKaH = miješati, spremati masti, ljekarije). Zanimljivo je, kako manuskript B *in margine* čitanje ROKeaH, ispravlja u: KeReaH = ćelavac. Izgleda potom, da su u staro doba apotekari od velike česti bili ćelavi. — 'OSeH = pt. Ka od korijena 'aSaH = spremati, pripravljati. — MiRKaHaT = mast, lijek, ljekarija.

8.) Kako se vidi na fotografiji, 1. polovina stiha (3 riječi) prilično je izjedena od zuba vremena. Ipak, pomoću retroverzije grčkog teksta LXX. i vidljivih otražaka jevrejskog teksta na povećalo, dade se rekonstruisati slijedeći jevrejski tekst: LeMa'aN Lo' JiŠBOT (LXX: *καὶ οὐ μὴ (= ἵνα μὴ) συντελήσει (συντελήσῃ)* ... = da ne prestane, da ne nestane, da se ne ugasi... Mj. JiŠBOT (= 3. l. sg. imf. Ka od gl. ŠaVaT = prestati, nestati, ugasiti se), čita se in margine: JišŠaKaH = 3. l. sg. m. imf. Ni od korijena ŠaKaH = zaboraviti. Dakle: da se ne zaboravi... Smisao u glavnom isti. Ma'aSeHU = im. Ma'aSeH = djelo + suf. za 3. l. sg. m. = njegov. — Doslovan prijevod 1. dijela 8. stiha glasio bi: »Da ne bi prestalo (ugasilo se) djelo njegovo«, što u pozitivni oblik okrenuto znači: Da bi tako dovijek (uvijek) trajalo djelo njegovo, kako se nalazi u našemu prijevodu. — TUŠijJaH = pomoć, spasenje, ozdravljenje, sila, moć ozdravljenja. — MibBeNe = prep. MiN = od, između + BeNE = s. c. pl. od sg. BeN = sin. BeNE 'aDaM = sinovi Adamovi = ljudi. — NB. Kodeks B tumači in margine riječi »MibBeNE« sa »MipPeNE« = od lica, sa lica, ili jednostavno: *sa*. Zatim mj. 'aDaM, čita: 'aRCO = zemlja njegova, odnosno sa »MipPeNE = sa zemlje njegove. Kada se izreka iz negativne okrene u pozitivnu, onda MibBeNE dobiva značenje: među ... a MipPeNE značenje: na ... Čitanje in margine uzeli smo u vezi sa čitanjem u tekstu u svoj prijevod.

9.) BeNI = im. BeN + suf. za 1. l. sg. = moj. Dakle: sine moj, sine! — BeHOLI = prep. Be = u + im. HOLI = oboljenje, bolest. — TiT'abBaR = 2. l. sg. m. imf. Hitpa. (jusiv), od korijena 'aVaR, Hitpa = oklijevati, krzmati, zaudern. — HiTPalLeL = 2. l. sg. m. imf. Hitpa. od korijena PaLaL, Hitpa = moliti se. — 'eL, prep. = k, odnosno: nota dativi. — Ki = jer, da, — HU' = On, lična zamjenica za 3. l. sg. m. — JiRPa' = 3. l. sg. m. imf. Ka od korijena RaFa' = iz-liječiti, ozdravljati, ozdraviti. — Prijevod posljednjih 3 riječi glasio bi doslovno: jer ON (BOG) ozdravlja. Međutim smisao i genij našega jezika traži prijevod: da te (ON) ozdravi.

NB. U 1. dijelu distiha ima in margine mj. »BeHOLI« čitanje: BeMaHaLaH = u bolesti. — Zatim u 2. dijelu distiha mj. HiTPalLeL, čitanje: PalLeL (= 2. l. imp. sg. m. Pi. = moliti se, beten, ali samo u novojevrejskom, isp. Ges. — Buhl RJ. str. 644a 9. r. ozgo).

10). Prva riječ u kodeksu B, kako se vidi na slici, posve je izjedena. Smend ispunja tu lakunu (prazninu) sa konjekturom: SUR M, a Peters sa: NUS, veleći: »Superiores et inferiores partes litterarum servatas video«. — Ja ne vidim ni jedno ni drugo. Vidim jedino kružić nad izjedenom riječju, te in margine nadopunjak lakune: WeSUR Me = We (i) + SUR = 2. l. sg. m. imp. Ka od korijena SUR = bježati, kloniti se, ab-weichen + prep. Me (MiN) = od. — Kada se gleda na dobro povećalo, vidi se, kako je kod riječi SUR in margine U usko prislonjen uz R. — Spominjem tu okolnost, što i Smend i Peters, inače sretni u svojoj domovini, što su mogli te stvari jevrejskim slovima reproducirati, čitaju taj nadopunjak in margine, Smend kao: SUR M, a Peters kao: NUS Me, a ja kao: WeSUR Me. — Kod slijedeće riječi 'aWeL, izjeden je samo srednji konzonant W, koji se lako može suplirati. — UMeHakKiR = U + HakKiR = inf. c. HI od korijena NaKaR, Hi = tačno, oštro promatrati, uzimati u obzir koga, osobito sa PaNIM (= pl. s. a. od sg. PaNeH (= lice) gledati čije lice, biti partajičan, ne ljubiti pravicu ... Doslovan bi prijevod 1. dijela rekonstruisana distiha glasio: I kloni se (bježi) od nepravde i od gledanja *na* lice = od pristranosti«. Okrenuvši u pozitivni oblik preveli smo taj dio: Bjež od krivde (= nepravde), ljubi pravicu!« Odgovara više geniju našega jezika, a smisao je isti. — UMikKoL = U + MiN + KoL = sve, universitas; sav, omnis. Zajedno: I od svih (kolektivno). — PeŠa'IM = pl. s. a. od s. sg. im. PeŠa' = grijeh, zloća. — TahHeR = 2. l. sg. m. imp. Pi od gl. TaHaR, Pi. = o-čistiti. — LeB = srce. — NB. In marg. mj. MeHakKiR ima čitanje: WeHakKir = prep. Me (MiN) je izostavljena. Smisao isti.

11.) Odmah na početku u 1. dijelu 11. distiha izjedene su najmanje 3 riječi. — Vidi se samo 4. riječ: 'aZKaRaH = žrtva zä spomen. Pred njom vidi se kao neki otražak od veznika jevrejskoga: We = i. — In margine ima čitanje: 'aZKaRaTaH, koje nije drugo nego arameizirani oblik riječi u tekstu: 'aZKaRaH = žrtva za spomen. — Da se rekonstruišu 2—3 izjedene riječi u tekstu, ne preostaje drugo, nego uteći se grčkom prijevodu, te obaviti rekonstrukciju pomoću retroverzije grčkoga teksta. Kod toga treba birati jedino takve jevrejske riječi, koje svojom duljinom ispunjaju izjeđen prostor. Dakle ne kojegod. — Ako se izmjeri razmak riječi u potpuno sačuvanim distisima, onda se vidi, da ovdje fali 8—9 slova. Koja bi to bila? — Grčki tekst ima na tom mjestu riječi: Δὸς εὐοδίαν καὶ Ako te riječi retrovertiramo na jevrejski dobijemo: TeN NIHOaH We. Velikih je slova upravo 8. — Smend suplira lakunu sa: TeN MiNHaH WeGaM, a Peters sa: HagGeŠ NIHOaH. No, prvi griješi, što je εὐοδίαα retrovertirao sa: MNHH (minha), mj. NIHOaH, i k tome bez potrebe dodao: GaM. a drugi opet, što je: δὸς retrovertirao sa: HagGeŠ (Pi. od NaGaŠ) mj. sa TeN, i k tome izostavio ne samo: GaM (što je trebao učiniti) nego i We, koji nije smio izostaviti, jer u grčkom imade: καὶ — Ostaje naše popunjenje kao najtačnije. — DašŠeN = 2. l. sg. imp. Pi od korijena

Klišeji (Jevrejski tekst Enkomija).

MS B. Ecclus. XXXVIII, 13 — XXXVIII, 27b

MS. B. Ecclus. XXXVII, 27 — XXXVIII. 12

DaŠaN, Pi = učiniti masnim, pretilim. — 'aRUK = dobro uređen = pt. Ka pass. od korijena 'aRaK = urediti žrtvu, oltar, bitku, itd. — In margine ima čitanje: 'eReK = uređena žrtva, koje je ispravno. — Doslovan prijevod glasio bi: i učini pretilom uređenu žrtvu. Spojivši čitav izraz sa konjekturom: »daj, prinesi« na početku ovog stiha, izrazili smo u prijevodu sve sa 1 riječju: pretilina. — BeKaNFE = Be = u, po + KaNFE = s. c. pl. od sg. im. KaNaF = krilo (ptičje); skut, kraj (haljine); granica, mogućnost. Prema tome »BeKaNFE« = prema granici, po mogućnosti, ili jednostavno: po, prema. — HONEKa = im. HON (s. c. pl.) = imanje, blago, bogatstvo + pl. suf. za 2 l. sg. m. roda = tvoji. — In marg. je HONEKa ispravljeno u sg. HoNeKa. — Isti smisao.

12.) Kako se vidi na fotografiji ovaj stih (najdonji na 11. str.) najgore je izjeden od sviju. — Ruina proteže se na oba njegova dijela. No, ipak se jasno zapažaju rudimenta mnogih izjedenih slova. Navlastito u 2. česti stiha. — Pomoću retroverzije grčkoga teksta: καὶ ἰατρῷ δὸς τόπον uspostavlja se 1. dio distiha ovako: WeGaM LeROFe' TeN MaKOM = ali i ljekaru daj mjesta. — Tu sada LXX i VU dodaju iz 1. stiha riječi: κα γὰρ αὐτὸν ὁ κύριος ἔκτισεν = jer i njega je Gospod stvorio. Iako tih riječi nema u otkrivenom jevrejskom izvorniku, ipak smo ih uzeli u svoj prijevod, jer su ad rem. — Iza početka 2. dijela distiha, koji počinje sa: WeLo' = i (neka) ne, dalnje su riječi u distihu izjedene. Jasno se može rekonstruisati jedino 1. riječ: JaMUŠ (od Šin ostala su gore jasni otrašci od 3 roga toga slova. — JaMUŠ = 3. l. sg. m. imf. Ka od korijena MUŠ = odlaziti, otići, weichen. Oblik za Ka može glasiti i MIŠ. — Kako 2. dio ovog distiha glasi u grčkome prijevodu: καὶ μὴ ἀποστήτω σου, καὶ γὰρ αὐτοῦ χρεία, to se retroverzijom tih riječi dobije slijedeći jevrejski tekst: We Lo' JaMUŠ Me'itTaK (= σου = od tebe) KI Gam BO COReK. = i neka ne odlazi od tebe (Me'itTak (= prep. MiN, od + prep. 'etT, s; zajedno sa MiN = Me'etT = od + imenični suf. za 2. l. sg. mr. = ti, tebe, Ki = jer (je), GaM = i, BO = njemu, COReK = potreba. Sve zajedno = jer je i on potrebit, ili, kako ima naš prijevod: jer je pomoć njegva potrebna. — Kako je ovaj distih vrlo ruinovan, to se in margine, na kraju distiha, nalazi i velik nadopunjak koji transkribovan glasi: We'aL JaŠMiŠ Me'aH K' G' B' CoRKEKa. Tim nadopunjkom je docniji korektor očito htio objasniti lakunu u 2. dijelu 12. distiha. No, mj. WeLo' on čita We'aL, što u glavnom znači isto. Mj. JaMUŠ čita pogrešno: JaMIŠ, što je inače = JaMUŠ, kako smo čas prije spomenuli. Mj. Me'itTaK čita Me'aH = od brata, što ovdje, ako se ne uzme kao neka kratica za Me'itTaK, ne znači ništa. Riječi: KI GaM BO navedene su kao kratice samo početnim slovima. Mj. CoReK čita in marg. CeRaKEKa = potrebe tvoje. Međutim LXXin tekst: καὶ γὰρ αὐτοῦ χρεία suponuje čitanje: CoReK, kako je u tekstu donekle vidljivo.

(12. str.)

13.) KI = jer; JeŠ = ima, existit, es gibt; 'eT = vrijeme, čas; 'aŠeR = da, kada, dass. U prijevodu treba dodati pomoćni glagol biti (= je, leži, ili slično). — BeJaDO = Be = u + JaD = ruka + suf. za 3. l. sg. m. r. = njegov. — MiCLaHaT = uspjeh, spasenje. — Ja'TIR = 3. l. sg. m. imf. Hi od korijena 'aTaR, Ka i Hi = moliti, utjecati se molbom kome.

— Ostale riječi: Ki GaM HU' 'eL 'eL, isp. r. 9b i 12b. — NB. U vezi sa ovim distihom ima in margine slijedeća opaska (bilješka): 'eT 'aŠeR BeJaDO Ki HU' 'eL 'eL Ja'TIR. Izostavljene su dakle iz distiha riječi: KI JeŠ pred 'eT, zatim: MiCLaHaT, i konačno GaM ispred HU' u 2. dijelu distiha. — Nad riječju MiCLaHaT na sredini distiha ima jevrejsko slovo »P« sa segoltom ozgo.

14.) 'aŠeR = da, damit. JaCLiaH = 3. l. sg. m. imf. Hi od korijena CaLaH, Hi = dati kome sreću u nečemu, dati uspjeh. (Isp. r. 13. im. MiCLaHaT). LO = 3. l. lične zamjenice u dat. = njemu. FiŠRaH = objašnjenje, diagnoza, naravski, sretna, a ne kriva ili loša. Izvodi se od korijena FaŠaR = objašnjavati, tumačiti. — LXXtin prijevod te riječi: ἀνάπαυσις, kao i VUtin: requies = mir, počinak, nema ovdje smisla ni značenja. Do takog prijevoda došlo je uslijed lajičkog nerazumijevanja medicinskih termina. — RiFe'UT = ozdravljenje, vraćanje zdravlja. Riječ dolazi još u Prov. 3, 8. s istim značenjem. — LeMa'aN = po-radi; da, è, damit. Isp. gore r. 8. sa negacijom. — MiHJaH = ozdravljenje, vraćanje zdravlja; zdravlje, život. — NB. Mj. JaCLiaH ima in marg. čitanje: JiMNeH = 3. l. sg. m. imf. Ka, odnosno Pi od korijena MaNaH = udijeliti, odrediti, zuteilen, bestimmen, anordnen.

15.) 'aŠeR = koji 3., tko, ko. — HOTe' = pt. Ka od korijena HaTa' = griješiti. — LiFNE = pred, isp. r. 3b. —, odnosno = nota dativi. — 'OSeHU = 'OSeH pt. Ka od korijena 'aSaH = činiti, tvoriti, stvoriti, pt. dakle = Stvoritelj + eHU = im. suf. za 3. l. sg. m. r. = njegov, svoj. — HiTGabBeR = 3. l. sg. m. r. imf. Hitpa. od korijena GaVaR, Hitpa = oholo se vladati, ponašati; isp. Jov, 36, 9. No, glagol s tim značenjem ovdje očito nema smisla. Jer šta da znače riječi: Ko griješi pred Stvoriteljem svojim, ili Stvoritelju svome, neka se oholo vlada ili ponaša pred liječnikom (LiFNE RoFe')?! — Ne preostaje drugo, nego da i ovdje uvažimo korekturu in margine, koja s jedne strane JiTGabBer ispravlja u JISTOGeR = 3. l. sg. m. imf. Hitpoela od korijena SaGaR = zatvoriti, predati koga kome (u ruke), Hitpoel = biti predan kome (u ruke), pasti kome (u ruke), a s druge strane opet LiFNE mijenja u 'aL JeDE = u ruke. — 'al = prep. u — JeDE = s. c. pl. od sg. JaD = ruka. ROFe', isp. r. 1a. Tako onda i grčki tekst: ἐμπέσοι εἰς χεῖρας ἰατροῦ!

5. ZAVRŠNA RIJEČ.

Enkomij sadržava slijedeći nauk:

1. Liječnike treba poštivati ne samo zato, što su potrebiti pojedinim (brojnim) oboljelim članovima ljudskoga roda, nego i zato, što je i njih (kao primjerice svećenički i sudijski stalež) posebnim načinom Gospod stvorio za tjelesnu korist ljudskog pokoljenja.

2. Liječnici primaju svoje znanje od Boga, koji im u danim teškim slučajevima njihove prakse prosvjetljuje um, da uzmognu postavljati sigurne diagnoze, kojih rješenje ne nalazi se ni u kakoj knjizi. Zbog toga oni mogu s ponosom stajati i pred samim carevima (jer se i ovi, bili najsilniji, osjete siromasima, kada obole) i

pred knezovima, te od njih primati bogate darove radi svoje mudrosti, koju im je Gospod dao.

3. Istina, Bog, kao stvoritelj svega, ujedno je i prvi i vrhovni ljekar. Kao takav, On je u prirodi stvorio mnoštvo ljekovitih elemenata. No, pronalaženje i istraživanje tih elemenata ostavio je ljudima, da se i oni, ispitujući Njegova djela, mogu proslaviti. U tom pogledu pridijelio je liječnicima kao *nužnu pripomoć* ljekarnički (apotekarski) stalež, koji se bavi pripravom (spremanjem) raznih lijekova, što ih liječnici propisuju.

4. Kako je Bog ne samo Stvoritelj svega, nego i vrhovni liječnik, čovjek, kad oboli, treba, naravski, u prvom redu da se molitvom obrati Bogu za pomoć i ozdravljenje; da se pokaje za svoje grijehe, prinese po svojoj mogućnosti žrtvu, da bi pomirio Božju srdžbu.

No, to, po sebi, nije dosta.

5. Pošto je naime Bog kao svoje vikare u pogledu čuvanja ljudskog tjelesnog zdravlja ustanovio liječnike, odnosno ljekarski stalež, treba, i mora čovjek, kad oboli, da se obrati liječnicima, kao Božjim *zastupnicima, i to tako nužno, te od toga ovisi* nerijetko i samo ozdravljenje (životno spasenje) ili smrt čovjeka. Ko bi dakle u izvjesnim slučajevima oboljenja prezreo intervenciju liječničku, te se možda pouzdao jedino u svoje molitve i svoje žrtvene prinose, zlo bi prošao. Bog bi takoga pustio da umre, za kaznu, što nije htio (a mogao je) prizvati u pomoć liječnika, koga je, eto, sam Gospod stvorio, i kome On daje mudrost, kome se i carevi dive, i daju mu darove...

6. Toliko je važna liječnička pomoć, te bi najbolje bilo, da je on vazda uz svoga pacijenta, jer, eto, ima čas, kada nema druge pomoći osim ljekarske.

7. Razlog, zašto treba tražiti liječničku pomoć, jest konačno i taj, što se i liječnik, iako pacijenat *možda toga ni ne zna*, utječe Bogu, svome Stvoritelju, za pomoć, da mu u teškim slučajevima dade sretnu diagnozu, koju mu Bog, kao svome stvoru, sigurno i rado daje, kad ga je liječnik pravedno i, kako treba, zamolio.

Iz svega vidimo visoko dostojanstvo liječničkog staleža. On je u najužoj vezi s Bogom. U pogledu tjelesnog čovjekova zdravlja, on je isto što i svećenički stalež u pogledu zdravlja čovjekove duše. Oba su dakle staleža u tako uskoj međusobnoj vezi, kaošto je čudesna veza između tijela i duše u jednog čovjeka.

*

Epifonema na kraju Enkomija odnosi se na griješnika, koji ne će da se pokorava Bogu i Njegovim *zapovijestima*, napose Božjoj zapovijesti u pogledu poštivanja liječnika. Takav griješnik, koji prezire liječničku pomoć, konačno će ipak pasti u liječničke ruke (a to mu sv. pisac prema prijevodu LXX i želi: ἐμπέσοι). — No, pitanje je, hoće li Bog dati da se i izliječi, pošto se je prije podrugivao s liječničkim staležem...

Crkveni auktoritet prema tomizmu i drugim katoličkim školama.

Dr. Fra Karlo Balić.

(Nastavak)

Što se mora razumjeti pod ovim »prijepornim pitanjem«? Da li samo razilaženja unutar dominikanske škole? Što treba ubrojiti među one »katoličke škole«? Je li to samo dominikanska škola sa svojim raznim ograncima? Koji su napokon ovi »pisci bolje oznake«? Da li samo pristaše dominikanske škole? To bi bila ironija — s pravom veli Jean de Dieu — koju nitko bez pomanjkanja štovanja ne može pripisati Kristovu Namjesniku. To bi bila zabluda proti koje protestira sva povijest razvoja misli u katoličkoj Crkvi.[35] Naučitelji »bolje oznake« — to su ne samo sv. Toma i Albert Veliki, nego i naučitelji franjevačke škole; zatim Suarez, Belarmin, Franjo Saleski, Alfonzo i toliki drugi. Jest, priznaje dominikanac Hedde, nema sumnje, da je Papa mislio i na Skota i na Suareza pa zato nije ni upotrebio izraz »sancti doctores«, koji se njima ne bi mogao primjeniti nego naprosto »auctores — pisci«.[36] Da je to stvarna misao slavno vladajućeg Pape, protumačio je i kardinal Ehrle (10 ožujka 1924) u govoru pred svim pretstavnicima sv. Zbora nauka i univerza. Govoru je prisustvovao kardinal-prefekt Bisleti zatim

---

[35] Jean de Dieu, Saint Thomas et les directions pontificales, u Études Franciscaines XX (1924), 462.

[36] Hedde, De l'autorité de S. Thomas d'Aquin dans l'enseignement catholique de la philosophie, Revue apologétique, 1 aug. 1924, 513—527. Dominikanac Hedde bio je profesor na teološkom fakultetu u Lyonu. Dakle zanimljivo je što on veli. Str. 521—522: »Nul ne saurait méconnaître la portée volue de cette phrase insérée dans une Encyclique tout entière à la louange de S. Thomas et de son Ordre... Scot et Suarez sont-ils visés? cela ne me paraît pas douteux, et voilà pourquois l'on ne s'est pas servi de l'expression plus obvie de Sancti doctores qui ne serait pas applicable à ces théologiens«. Hedde nagađa da je one značajne riječi u Studiorum Ducem mogla staviti druga ruka. No potpis je sv. Oca, pak on ih prihvaća. Misli, da nije zato prestao biti vjerni učenik sv. Tome, ako ne odobrava stanovište onih koji zatvaraju oči pred činjenicama. No ni O. Hedde nije bio kadar, da se posvema oslobodi predrasuda. Jean de Dieu, cit. čl. 464 piše: »Par un sillogisme d'autant plus digne de remarque qu'il est plus sincère et montre mieux a quel point les esprits sont entraînés. Par un sillogisme que nous retrouvons dans l'article du P. Hedde: après avoir déclaré que le Pape laisse la liberté de suivre Scot ou Suarez dans les questions disputées, et que les thèses thomistes sont des directions sûres proposées par l'Église«. Hedde tvrdi, da oprečne teze nemaju te garancije, i da su tomistične« istina.

Billot, Laurenti, Sincero i mnogobrojne druge ličnosti.[37] »Nihil perfectum sub sole«, doviknuo je veliki učenjak Ehrle. Dominikanska škola neka slijedi sva i pojedina mišljenja brata Tome, a druge škole bile su slobodne u prošlosti, pak im Crkva ni danas tu slobodu nije oduzela!

U tom smislu tumače Papine riječi svi osim pantomista. Dakle skotizam, suarezijanizam, molinizam — razne katoličke škole uživaju u 20 vijeku onu slobodu, koju su imale i kroz prošle vjekove. Bile su u prošlosti katoličke. Ostaju takovima i danas. Treba samo žaliti, da ima u katoličkoj Crkvi osoba, koje i bez intervencije sv. Stolice ne vide, da bi takav ostracizam škodio i znanosti i napretku. Činjenica, da su pantomisti priznali, kako ih je Pio XI »stvarno ražalostio«[38] svojom izjavom, ne treba komentara.

3. **Dvadeset i četiri filozofske teze.** Na 29. srpnja 1914. nekoliko profesora podnijelo je Kongregaciji sjemeništa u sveučilišta 24 teze, za koje su kazali da ih naučavaju i da su u skladu s metafizičnim načelima sv. Tome. Najprijepornija je bila treća, u kojoj je govor o realnoj distinkciji u stvorenim bićima između biti i opstojnosti (bivovanja).

Sv. Kongrgeacija odgovorila je, da skup ovih teza zaista sačinjava glavnu nauku sv. Tome: »eas plane continere sancti Doctoris principia et pronuntiata maiora«.[39] Ove riječi dozivlju nam u pamet riječi Pija X u »Doctoris Angelici«, gdje je naređeno da se moraju držati sv. Tome »principia et pronuntiata maiora«. Ako sada Kongregacija izjavljuje da se baš ta »principia et pronuntiata« nalaze u 24 teze, i to »de eiusdem Sanctitatis Suae mandato«, lako je shvatiti, kako su pantomisti dobili u ruke veoma zgodno oružje *u borbi proti svojim protivnicima. Međutim, neki su istakli, da dekret od 1914. nije doktrinalan, jer samo Kongregacija sv. Oficija i biblična komisija mogu izdavati doktrinalne dekrete. A onda to nije bio niti disciplinaran dekret. Formula »de eiusdem Sanctitatis Suae mandato« ne mijenja narav akta; označuje samo odobrenje »in forma communi«.[40]

---

[37] L'Osservatore Romano, 10—11 ožujka 1924, br. 60; Zeitschrift für kath. Theologie L (1926) 18—26.

[38] Isp. L'Ami du Clergé XLI (31 janv. 1924) 66. Veli, kako su se suarezijanci uvelike obradovali radi onih riječi, a drugi »ont été réellement contristés... thomistes sincères, ils se sont émus de l'événement...« Zar nije jasno?!

[39] AAS VI (1914) 383. Chr. Vermeersch A. S. J., De religiosis et missionariis supplementa et monumenta (Periodica, t. VIII), Brugis 1919, 286: »Observes decretum Motu proprio 29 iun. 1914 datum pro sola Italia latum esse, ita ut, si stricte loquamur, vim minus universalem habeat quam ex huius decreti exordio dixeris«.

[40] Isp. Descoqs, u Archives de philosophie II (1924) 128; Civiltà Cattolica 19 decembre 1914, 706.

Pio X, malo poslije nego je izdan dekret o 24 tezama, preseli se u bolji život, a tako (god. 1916) i kardinal Lorenzelli, prefekt Kongregacije sjemeništa i sveučilišta. Dne 17 veljače 1915 Benedikt XV saopćuje isusovačkomu generalu Ledóchowskomu, da Crkva nikako neće da uništi slobodu raspravljanja o pitanjima, o kojima se uvijek raspravljalo, a među takovim se nalazi i treća od onih 24 teze. To je dne 9 ožujka iste godine Benedikt XV i pismeno izjavio. On je odobrio za Družbu Isusovu naredbu, koju je već izdao general Martin, a potvrdio Lav XIII. Pitanje o realnoj distinkciji slobodno je: »sententia realis distinctionis inter essentiam et existentiam, prouti sententia contraria, est in Societate libera et unicuique licet eam sequi et docere«.[41] U takovim okolnostima, tomisti u veljači 1916 ponovno postavljaju pitanje na sv. Kongregaciju: »Da li 24 teze zaista sadrže autentičnu nauku sv. Tome, i u tom slučaju, da li moraju biti naložene kat. školama da ih drže: utrum imponi debeant scholis catholicis tenendae«?[42] Kongregacija na punoj sjednici (in plenario coetu), kojoj je prisustvovao i sam kardinal Mercier, odluči da ovako odgovori: »Omnes illae 24 theses philosophicae germanam S. Thomae doctrinam exprimunt, eaeque proponantur veluti tutae normae directivae«.[43] U ovom dekretu nijesu spomenute one značajne riječi: »principia et pronuntiata maiora«, a baš je o tome bila prepirka među umjerenim tomistima i pantomistima. Stoga na upit, da li se moraju naložiti teze da se drže (imponi debeant ... tenendae), Kongregacija odgovara: »proponantur veluti tutae normae directivae«. Da je Kongregacija u dekretu od 1916 smatrala da su 24 teze »principia ac pronuntiata maiora«,

---

[41] Ehrle-Pelster, cit. dj., 85—86. Na 9 ožujka 1015 upravio je Ledóchowski ovo pismo na Benedikta XV: »Beatisime Pater! Ad pedes Sanctitatis Vestrae humiliter peto, ut Sanctitas Vestra ad dubia omnia tollenda responsum datum piae memoriae P. Generali Martin in quaestione de reali inter essentiam et existentiam distinctione approbare dignetur. Responsum vero fuit sequens:

Sententia realis distinctionis inter essentiam et existentiam, prouti sententia contraria, est in Societate libera et unicuique licet eam sequi: 1. ne eam quasi fundamentum faciat totius philosophiae christianae atque necessarium asserat ad probandam existentiam Dei eiusque attributa, infinitudinem etc. et ad dogmata rite explicanda et illustranda; 2. ne ulla nota inuratur probatis et eximiis Societatis Doctoribus, quorum laus est in Ecclesia. Et. Deus. Romae, die 9 Martii 1915. Wl. Ledóchwski, Praep. Gen. Soc. Jesu«. Odluka Benedikta XV glasi ovako: »Praedictum responsum R. P. Martin novimus exaratum fuisse iuxta mentem Leonis XIII fel. rec. ideoque illud approbamus et nostrum omnino facimus. Ex aedibus Vaticanis, die 9 Martii 1915. Benedictus XV.«

[42] AAS VIII (1916) 156.

[43] Ibid.

bez ikakove poteškoće odgovorila bi: »imponantur tenendae«.[44] Da u ovom pogledu svaka sumnja iščezne, objelodanio je isusovački general već spomenuto pismo odobreno od Benedikta XV: »De doctrina S. Thomae magis magisque in Societate fovenda«, u kojem veli, da svak *može slobodno slijediti teze koje su oprečne onim* 24 tezama: »Cum enim haec (sv. Kongregacija) non voluerit, ut imponerentur theses illae veluti necessario tenendae, sed tantum ut proponeretur veluti tutae normae directivae, propterea minime negavit oppositas quoque tutas dici posse; proinde plena remanet potestas iis qui doctrinam S. Thomae sequuntur, quasdam oppositas defendendi«.[45] Benedikt XV, kada je pročitao ove riječi isusovač-

---

[44] Vermeersch, cit. dj. 288: »Notatu digna est mutatio in responso ad 2 m dubium allata. Dum enim rogant num theses illae philosophicae debeant imponi, respondetur illas germanam S. Thomae doctrinam exprimere et esse *proponendas veluti tutas normas directivas*'. Quae verba suaviorem spiritum spirant, quo dirigendos moderatores et professores scholarum Emm. Patres censere videntur. Cur enim strictius imponas formulas quarum vim viri minus dociles multis modis effugere poterunt, quin de eorum formali inoboedientia facile constare possit«. Tako piše I. C (reusen) S. J. — Isp., Descoqs, u Archives de philosophie 1924, cah. II, 128; Der Katholik XIX (1917) 142: »zu begrüsen ist... dass die 24 Thesen, welche die Hauptpunkte der philosophischen Lehre des hl. Thomas enthalten, nur als z u v e r l ä s s i g e d i r e k t i v e, nicht als präzeptive Norm bezeichnet werden... Es gibt doch auch eine berechtigte Freiheit der Wissenschaft, die man nicht ohne zwingende Notwendigkeit einengen soll«.

[45] Zeitschrift für kath. Theologie XXII (1918) 237. — Ledóchowski dokazuje, kako *su i dominikanski učenjaci nijekali treću tezu*. Isusovci iako treba da slijede sv. Tomu, jer im tako pravilo naređuje, ipak nijesu dužni da sve i pojedine 24 teze brane. Benedikt XV. kazao je: »Velle quidem se omnino, ut S. Thomae doctrinam sequeremur, at nullo pacto ut libertas opinandi restringeretur in iis quoque rebus et quaestionibus, de quibus disputaretur inter catholicos, et quae disputabiles essent, qualis esset e. g. disceptatio de distinctione reali inter essentiam et existentiam aliaque id genus, quae *in deposito fidei nullo modo continerentur: timere se potius*, ne, hac libertate praecipienda alae simul ingenuorum inciderentur cum damno profundioris studii theologici...« Nakon što je umni general razložio, kako oprečne teze Tominim treba braniti »ob rationes vere probabiles et prorsus graves« nastavlja: »Namque facile contingere potest in quaestionibus controversis, praesertim speculativis utramque sententiam esse tutam vel aeque probabilem; immo accidit quandoque, ut ea quae primum minus placere visa esset, postea communis evaserit et approbata fuerit«. Donosi razne primjere. — Nije mi poznato, da li je ovaj značajni traktat isusovačkoga generala objelodanjen na hrvatskom jeziku. Bilo bi poželjno da se netko nađe te ga prevede i protumači.

sensisse arbitramur, quum eos putasti Angelico Doctori satis adhaerere qui universas de Thomae doctrina theses perinde proponendas censeant, ac tutas ad dirigendum normas, nullo scilicet omnium amplectandarum thesium imposito officio«.[46]

Pismo O. Ledóchowskoga i izjava Benedikta XV mogli su koristiti samo ljudima dobre volje. Pantomisti su od toga časa navijestili žestoku borbu isusovcima, kao glavnim neprijateljima tomizma! Nekoliko sedmica nakon što je O. Ledóchowski izdao gore spomenuto pismo, dominikanac A. Horváth objelodanjuje raspravu: »Kampf um dem hl. Thomas«.[47] Tvrdi, kako uopće nije moguće da je O. Ledóchowski izdao taj dekret, a ako ga je izdao, onda je on glavni organizator čitave antitomistične borbe.[48] Ističe, da Crkva ne trpi lažni ili polovični tomizam: »einen falschen oder halben Thomismus«.[49] U isto vrijeme i dominikanska revija u Španjolskoj »La Ciencia tomista« objelodanjuje uporedo 24 teze sv. Tome, koje je Crkva odobrila i 24 oprečne teze koje Suarez naučava. Taj popis preštampavaju francuski i njemački dominikanci.[50] Ledó-

[46] Ibid., 206.

[47] Horvath A. O. P., Kampf um dem hl. Thomas, u Divus Thomas (Freib.) IV (1917) 186—243.

[48] Könnte man mit Recht annehmen, dass ein solches Dekret des hochw. P. Generals tatsächlich existiert, so wäre er der Organisator des ganzen Kampfes gegen den hl. Thomas...« I gle! učeni dominikanac dokazuje da je nemoguće da takav dekret (radi se o odgovoru Benedikta XV) opstoji: »eines solchen Dekretes aus inneren Gründen unwahrscheinlich, ja ganz unmöglich erscheint...«

[49] Ibid., 189.

[50] Isp. Pègues, O. P., Autour de saint Thomas, Toulouse — Paris 1918; Schultes R. O. P., De doctrina S. Thomae magis magisque fovenda, u Der Katholik XXII (1918) 21—26. Na talijanskom jeziku objelodanio je ove teze De Thöth, cit. dj. — Donijet ću prema Pèguesu samo tri prve:

These quaedam, in doctrina s. Thomae Aquinatis contentae, et a philosophiae magistris propositae, adprobantur. (Sacra Studiorum Congregatio):

I. Potentia et actus ita dividunt ens, ut quidquid est, vel sit actus purus, vel ex potentia et actu tamquam primis atque intrinsecis principiis necessario coalescat.

II. Actus, utpote perfectio, non limitatur nisi per potentiam, quae est capacitas perfectionis. Proinde in quo ordine actus est pu-

These ad mentem Eximii Doctoris F. Suaresii. (Oppositae XXIV Thesibus ad mentem S. Thomae a S. C. Studiorum approbatis.)

I. Potentia et actus non bene dicuntur entis principia; ens enim est simplicissimum et ideo quomodocunque existit est ens in actu etsi forte in potentia ad aliud (Disp. Metaph. 15, sect. 9; Disp. Met., 31 per totam; praes. sect. 2, nu. 23 et seqs.).

II. Actus, dicere potest perfectionem, tum in sua ratione for-

koga generala, kazao je: »Quo quidem in iudicio recte Nos te chowski je htio spasiti Suareza, koji je antitomist. Ovu pantomističnu borbu proti isusovcima živo nam stavlja pred oči toskanski župnik De Thöth. Suarez stoji prema Tomi — veli on — kao dan prema noći, kao »da« prema »ne«.[51] Suareza, koji je službeni Naučitelj Družbe Isusove, mora ostaviti svatko, tko hoće da sluša Crkvu. Ali isusovcima — veli De Thöth — nije do istine nego do vlastite slave: radi se o zavisti, o ambiciji, radi se »di gelosia di tonaca«.[52] Uostalom dokumenat, koji je objelodanio Ledóchowski, po De Thöthu, nije Papin već nosi na sebi pečat neautentičnosti »note di inautenticitá«.[53] Taj čudnovat dekret »stranissimo decreto« nije nego

rus, in eodem nonnisi illimitatus et unicus existit; ubi vero est finitus ac multiplex, in veram incidit cum potentia compositionem.

III. Quapropter in absoluta ipsius esse ratione unus subsistit Deus, unus est simplicissimus; cetera cuncta quae ipsum esse participant, naturam habent qua esse coarctatur, ac tanquam distinctis realiter principiis, essentia et esse constant...

mali, tum intra suam speciem, limitatam; seipso, igitur, vel fortasse ab agente, non per potentiam in qua recipitur, finitus est. (Dis. Metaph. 30, sect. 2, n. 18 et seqs.; id. id. 5, sect. 2; id. id. 31, sect. 13, n. 14 et seqs.; De Angelis, lib. I, cap. 12 et 15).

III. Utcumque Deus differat a creaturis ut necessario existens, falsum est creaturam omnem esse compositam, in eaque praesertim esse ab essentia re distingui. (Dis. Met. 31, praes. sect. 4, 6 et 13)...

I tako nastavlja sve do 24 teze. Pantomisti hoće da dokažu, kako isusovci, osim nekoliko iznimaka kao Billot, Mattiussi, niti su ikada bili tomisti niti su danas. Oni bi bili glavni rušitelji tomizma. A ipak naš O. B. str. 15 tvrdi: »Činjenica da tomizam nije više dominikanska filozofija već da su taj sistem usvojili svi katolički učenjaci — svakako je veoma presudna u ovom našem pitanju«! Je li se dominikanska filozofija pretvorila u tomizam, i da li su taj sistem usvojili svi katolički učenjaci?

[51] De Thöth, cit. dj. 73: »Suarez sta a san Tommaso come il sì al no, come il giorno alla notte: fra i due vi è opposizione di contrarietà: dunque bisogna decidersi: o con san Tommaso e la Chiesa o con Suarez contro San Tommaso e contro la volontà della Chiesa. Non datur medium.«

[52] Ibid. 24—28: »un amore male inteso all' Ordine offusco l'amore della verità... Suarez continuò ad essere il vero dottore della Compagnia, e continua ad esserlo...« (str. 27, 28). Tu daje De Thöth podatke, kako je nastao suarezijanizam. Str. 21 veli, da Suarez ovisi od Skota i Okama, no i onda kada se odalečuje od njih on je uvijek »un dichiarato e fermo anti-tomista«.

[53] Govor je o dekretu, kojega je potvrdio Lav XIII, a zatim Benedikt XV, da su isusovci slobodni što se tiče realne distinkcije. De Töth misli, da se tomizam temelji na realnoj distinkciji u stvorenim bićima

napadaj na mudrost i razboritost crkvenog Naučiteljstva »vero schiaffo alla sapienza e prudenza della Chiesa prava ćuška protiv mudrosti i razboritosti Crkve«.[54]

De Thöth je izevo logični zaključak iz onoga što su razni dominikanski pisci tvrdili kroz ovo zadnjih decenija. Način pisanja toskanskog župnika, napadaj na Družbu Isusovu i na samog Kristova Namjesnika[55] sile nas da postavimo pitanje, što je u ovoj borbi pantomista protiv isusovaca glavno: ugled kat. Crkve ili predrasude, strasti, animoznost?

I pantomisti su opazili da ovakovim ispadima samo izazivlju reakciju i kod samih pristaša Tomine nauke. Stoga redovito pripuštaju da je dokumenat kojega je Ledóchowski objelodanio autentičan, ali nastoje da ga na svoj način protumače.

Neki tvrde, da isusovci imaju posebne povlastice. Pismo O. Ledóchowskoga nije objelodanjeno u »Acta Apostolicae Sedis«. Dakle vrijedi samo za isusovce. Crkva nije definirala 24 teze, niti je naložila da ih netko prihvati, ali je naložila da se proponiraju u školama i to kao teze koje Crkva preferira. Tominu nauku treba braniti »saltem ut est opinio«.

Ovu je tezu u više navrata branio francuski pantomist O. Pègues, O. P.[56] Međutim njegov kolega O. Hedde, O. P. mili, da

između esencije i egzistencije. Str. 61—68 De Thöth na čudan način napada isusovačkoga generala. Pita kako prije nije objelodanjen dekret generala Martina? Str. 61: »l'attività dl P. Martin è avvolta nel più grande mistero«.

[54] Ibid., 63.

[55] Međutim jedan od naših hrvatskih bogoslovskih zborova u svome glasilu upućuje svoje kolege na ovu knjigu De Thöthovu veleći: »Tu će naći kratki historijsko-psihološki razvoj posebnog tumačenja kardinala Ehrle-a«. De Thöth, toskanski župnik, imao bi uz O. Boškovića da dade pravac neoskolastičnom pokretu u Hrvatskoj!

[56] Pègues Th. O. P., Autour de saint Thomas, Toulouse — Paris 1918. Str. 21: »il s'agissait, en effet, de 'sauver' Suarez, que la determination des vingt quatre these frappait directement...« Ledóchowski je htio pomiriti svoju braću, gdje su bile dvije struje: jedna za strogi tomizam, a druga za Suareza. Str. 24: »La teneur même de ce document nous montre qu'il état destiné aux membres de la Compagnie de Jésus...« Str. 29: »Il ne s'agit aucunement d'imposer cette doctrine comme on impose les chose qui sont de foi, quand elle présente un enseignement qui n'ai pas été par l'Église. Mais au milieu même des doctrines ou des enseignements qui ne constituent que des opinions plus ou moins libres, l'Église a le droit et elle peut même estimer comme un devoir de choisir telle au tel enseignement qu'elle juge plus en harmonie avec le corps des vérités dont elle a la garde; et parce que cet enseignement ou cette doctrine lui agrée davantage, d'enjoindre à ceux qui on la charge d'enseigner, de le donner dans leurs cours, non certes comme un enseignement de foi, ou comme nécessairement vrai en tout, mais du moins à titre

treba ustrpljivo čekati, jer iako Crkva nije zasad učinila ono što pantomisti tvrde, mogla bi to u nedalekoj budućnosti učiniti.[57] Slično se izrazuje i Maritain. Pitaju Crkvu — veli on — »da li nalaže poduku ovih dvadesetčetiri teza? — Ne, odgovara ona, ne nalažem vam ih . A misli: Na kraju će ipak uvidjeti, ako moraju naučavati sv. Tomu, da moraju naučavati i one dvadesetčetiri teze, koje vjerno iznašaju sv. Tomu. Nu, u koliko oni ovoga i ne uvide, pustit ću ih u miru. Dat ću im vremena da sami povuku ovaj zaključak...«

O. Descoqs žestoko žigoše ovakav način pisanja. Stanovište kat. Crkve, veli on, nije stanovište gosp. Maritaina, nego ovo: Crkva s jedne strane nalaže da se naučava sv. Toma; s druge strane ona n e n a l a ž e 24 teze; dakle ne drži da 24 teze izrazuju bitnu, temeljnu nauku sv. Tome.[58] Slično tvrdi kardinal Ehrle, Janssen, Congar O. P., i mnogobrojni drugi kat. učenjaci. Crkva nije dala posebne povlastice isusovcima obzirom na 24 teze, nego ono što je Benedikt XV kazao isusovcima o toj slobodi, vrijedi za svakoga. Vrijednost dokumenta nije umanjena stoga što nije objelodanjen u »Acta Apostolicae Sedis«. Papa nije htio ražalostiti neke, kao kardinala Billota.[59] Kanon 9 Codicis Iuris ne nalaže da Papa mora jedino preko svoga redovitoga organa očitovati svoju volju.[60]

---

d'opinion qu'elle préfère — saltem ut est opinio«. Istu misao O. Pègues razlaže u l'Autorité Pontificale, Toulouse 1930, 11. Pègues se bori protiv Revue Thomiste, koja je prihvatila De Tonquedecovo tumačenje Papinih odredaba. Na tvrdnju Pèguesovu, da teze treba braniti »saltem ut est opinio« odgovara Rivière cit. čl., str. 58, da ako teze nemaju garancije istine, čovjek, dok ih razlaže u školi, treba da navede razloge pro i contra. Prema tome vrata su otvorena za diskusiju i slobodan izbor. Tvrdi da Crkva nije dala povlasticu za isusovce, nego da odredba Benedikta XV vrijedi i za druge. Isto tako misli, Yves de la Brière, u Études LX, tom. 177, 5 dec. 1923, str. 613: »Nous croyons reconnaître, dans l'Encyclique de Pie XI, la même conception fondamentale que dans la lettre, éminemment équitable et sage, publiée en 1917 par le T. R. P.... Vladimir Ledóchowski... Ceux qui avaient cru pouvoir accuser le P. Ledóchowski en matière d'orthodoxie thomiste devront désormer formuler ce grief contre le Souvairain Pontife Pie XI en personne, et dans l'encyclique même du centenaire de saint Thomas«. Posebno zaslužuje pažnju članak O. Cavallere u Bulletin de litt. eccl. 1918. Tvrdi da pismo Ledóchowskoga nije neka dispensa ili derogacija.

[57] Hedde R., cit. čl., 525.

[58] A. N. 187; Archives de philosophie X (1934) cah. IV, 184; Isp. Archives sv. II, str. 124—132. Descoqs s negodovanjem ističe, kako mu gosp. Maritain nije nikada odgovorio: »il n'a jamais été répondu — et pour cause'«.

[59] Archives de philosophie III (1926) cah. III, 239;«

[60] De Thöth, cit. dj. 75 piše: »Questa lettera (O. Ledóchowskoga) venne publicata, sì veramente, nei periodici della Compagnia. — 'Civiltà

Pantomisti, kada tumače značenje riječi: »proponantur veluti normae tutae directivae »zaboravljaju na značenje riječi »tuta« u crkvenoj terminologiji i na pravila, koja se u tom pogledu daju i u samim školskim priručnicima.[61] Tako na prvom međunarodnom

---

Catolica', — ,Zeitschrift für kath. Theologie', Études etc. — ma non apparve negli Acta Apostolicae Sedis... Perchè — sia detto ancora una volta — il giudizio dei cattolici a riguardo delle intenzioni, dei voleri e delle disposizioni della S. Sede non può venire determinato che dagli atti publici ed ufficiali della medesima, come sono tutti gli atti inscritti nel Bollettino Ufficiale dei suoi decreti e delle sue leggi«. Toskanski župnik kao što dobro znade povijest i metafiziku, poznaje eto i pravo. Isp. kan. 18 i razlaganje Dra Crnice, Kanonsko pravo katoličke Crkve, Split 1937, 257—267.

[61] O izrazima »proponantur — imponantur« mnogo se napisalo ovih zadnjih decenija. Descoqs, Archives de philosophie 1935, cah. I, 86 pobija Pèguesa te veli: »proponantur tamquam tutae normae directivae. 'Il traduit sans hésiter ce membre de phrase, comme s'il contenait seulement' proponantur' sans aucun déterminatif qui en précisât la portée, comme si se texte devait par suite s'entendre au sens absolu de 'doceantur thetice et auctoritative', alors qu'il est déterminé et pour autant modifié par les mots 'tamquam tutae normae directivae', d'une manière qui écarte sans aucun doute possilbe tout sens absolu et exclusif. Le sens vrai du texte est manifestement et uniquement celui-ci: Ces thèses doivent être 'proposées' non pas du tout comme des thèses que le professeur est tenu de prendre à son compte, de soutenir et développer devant ses élèves, de faire apprendre à ceux-ci, et défendre par eux, bref d'adopter comme la matière propre de son enseignement, — mais simplement comme des enoncés formulant des principes, voir des thèses doctrinales auxquelles on peut se fier en toute sécurité qu'il faut connaître comme telles et qu'il est loisible à tous, dans l'Église, d'adopter et de faire siennes, parce qu' elles ne présentent aucun danger pour la foi, qui soit présentement reconnu tel par l'autorité compétente: cela sans préjudice aucun pour des théses différentes également sûres et toujours admises comme telles par le Magistère, que le professeur reste aussi libre d'enseigner en public que les elèves et les fidèles le sont de les adopter ,en leur privé.... Le texte avec ses déterminations précises était déjà clair par lui-même; d'ailleurs le choix du verbe 'proponere', au lieu du verbe 'docere', qui est généralement en usage dans les documents similaires, ou encore à la place du verbe 'imponere', que préconisaient les fauteurs de l'elencchus, eût déjà suffi à enlever tout doute à ce sujet«. — De Thöth, cit. dj. 53: »per questa distinzione tra imposte e proposte sorse una polemica delle più antipatiche e sofistiche, che continua ancora«. I De Thöth sam povrđuje ovu činjenicu. Navađa jednu stranicu iz Pèguesa. Tvrdi str. 55: »Sarebbe ridicolo che mentre la Chiesa, per mezzo dei suoi Pontefici, Impone la filosofia di San Tommaso come l'unica, la quale risponde ai principii più certi della ragione e della Fede, lasciasse poi libero a ciascuno

tomističnom kongresu u Rimu kazao je Garrigou-Lagrange O. P.: »Si 24 propositiones a S. Congregatione Studiorum propositae ut pronuntiata maiora S. Thomae retineri debent ut 'tutae normae directivae', intelligi nequit quomodo contradictoriae sint aeque tutae«.[62] O. Descoqs S. J. odgovara, da je slavni dominikanski učenjak zaboravio na prvotna pravila, koja je učio u prvim godinama teologije.[63] Ako je neka teza ozbiljno vjerojatna, može da

di pensarla a modo suo circa i principii fondamentali di questa stessa filosofia.« I gle! toskanski župnik našao je da Crkva proponira dogme: »quibus revelata divinitus dogmata ab Ecclesiae magisterio proponuntur«. Zaista, kada bi Crkva rekla, da je filozofija sv. Tome, ukoliko se razlikuje od drugih skolastičnih sistema, jedino istinita pače da je objavljena, onda bi toskanski župnik dobro zaključivao. De Töth veli str. 59: »Non si tratta ,infatti, qui di una dottrina libera, ma di una dottrina definita...« Zatim str. 76: »Nessuna censura, perciò, potrebbe essere mossa a chi, non persuaso o meno persuaso della loro intrinseca verità, non si sentisse di sottoscrivervi«. Malo niže na istoj stranici: »Sebbene è certo che quando la Chiesa racchomanda con tanta insistenza una dottrina, bisogna ben dire che la stessa sia vera; donde l'obligo in tutti di abbracciarla e seguirla«.

[62] Acta primi congressus Thomistici internationalis, Romae 1925, 261. Isp. Archives de philosophie 1927, cah. IV, 189. — Slično piše i De Töth, cit. dj. 55—57. Kritizira, napada i pobija tumačenje kardinala Ehrlea. Str. 57: »Ammesso questo principio bisognerebbe dire che una opinione o sentenza o dottrina potrebbe essere 'tuta 'e 'non tuta 'nel medesimo tempo; cosa impossibile, come è facile intendere, per la contradizion che nol consente.«. Toskanski župnik veli, da se ne radi o nauci nego normama. To je put, koji je ne samo istinit nego i siguran. Jedan put koji vodi u Rim može biti istinit, a ne siguran; ali ne obratno. Nauka sv. Tome jest »naravno evanđelje«. I tako De Töth str. 58—59 završuje: »Tutta, quindi, la disquisizione che gli autori di 'Scolastica e i suoi compiti odierni' istituiscono per provare che 'opinio vel sententia tuta' equivale a 'sententia simpliciter non periculosa' si riduce ad una pura sofistica logomachia, contro della quale protesta non meno il vocabolo che il senso e l'uso della Chiesa«. Ovim je riječima de Thöth adekvatan sud dao o samome sebi, i o svojoj logici. On prelazi iz idejnog svijeta u materijalni bez ikakove bojazni; »normae« prevađa se sa »vie«, i bez ikakova obzira na povijest terminologije, na značenje »normae tutae« u povijesti kat. znanosti, izvrgava ruglu ne samo kardinala Ehrlea, ne samo mnogobrojne isusovačke, franjevačke učenjake nego sve i svakoga tko ne misli kao nekoliko pantomista! Ima više puteva koji vode u Rim. Ima više puteva i načina kojima kršćanin može rasvijetliti vjerske istine, staviti u harmoniju vjerske istine i filozofiju.

[63] Archives de philosophie 1927, cah. IV, 190—101: »L'on a quelque hésitation à insister sur ces règles qui s'enseignent au début de la

bude »tuta«. Nije isključeno, da teza, koju danas Crkva proglasuje kao »tuta« postane nevjerojatnom, i dosljedno oprečna teza ne samo »tuta« nego i »tutior«.[64] S pravom veli kardinal Billot, da odluke u kojima Crkva veli, da je neka nauka »tuta« imaju privremenu vrijednost: »attento praesenti statu opinionum«. Dakle treba razlikovati dvije vrste dekreta: dekrete koji nepogrješivo definiraju istine, i dekrete koji se brinu za odnošaj neke nauke obzirom prema

---

théologie. Mais sans doute parce qu'elles sont les premières apprises, elles s'oublient plus vite! Nous venons de constater que le P. Garrigou-Lagrange, un professionnel cependant, et du premier rang, les a tout à fait perdues de vue et n'en tient aucun compte. Il ne sera pas seul, on le pense bien.« I glasilo jednog od naših bogoslovskih zborova piše: »ako su one teze 'tutae normae directivae' onda će valjda biti jasno, da su skolastičke »non tutae normae directivae. Pak, dato non concesso, da je ispravno i tumačenje Kard. Ehrlea, kao i njegovih pristaša, po kojemu 24 teze nijesu drugo već samo neke 'direktivne nepogibeljne norme', slijedi ipak, da su teze koje se njima protive 'neke nediretivne pogibeljne norme«! Kad je uredništvo glasila spomenulo isusovačkog učenjaka Billota kao tomistu, moglo je namjesto u »De fallaciis« sv. Tome pogledati Billotov traktat »De Ecclesia Christi«, Romae 1899, II, 117.

[64] Descoqs, cit. čl., 191. Pobija Marquanta i veli: »T h è s e s s û r e s? écrit mon censeur, qu'est-ce à dire sinon t h è s e s a p t e s à nous conduire à une philosophie vraie? Mais non, il ne s'agit pas de cela du tout! Quand une Congrégation ou un Pape déclare une thèse sûre, ils veulent parler uniquement de s e c u r i t é dans la Foi. Et donc ici la Cogrégation, en les déclarant s û r e s, a affirmé de ces thèses que l'on pouvait les soutenir h i c e t n u n c s a n s a u c u n d a n g e r p o u r l a f o i, quoi qu'il en puisse être de leur vérité intrinsèque! Eh! certes, toute erreur en philosophie ne constitue pas fort heureusement un danger pour le salut!« »La foi catholique oct.-nov. 1917, 137—138: »Sans doute, de deux 'opinions' contradictoires, l'une est nécessairement vraie, l'autre fausse. Mais tant que le dogme n'est pas en cause, c'est par la liberté des débats que ceux qui ont (ou croient avoir) l'évidence de la vérité peuvent la faire progresser«. Tako je, kako smo vidjeli, kazao O. Ledóchowski, i pismo je pročitao i odobrio Benedikt XV. Isp. Dict. Théol. Cath. I, 1148. Billot, cit. dj. De Ecclesia, Thesis 19, 117: »Fit igitur distinctio inter decreta quibus veritas speculativa infallibiliter definitur, et decreta quibus securitati doctrinae prospicitur... Sane vero, distinguunt omnes in re morali speculativam veritatem vel falsitatem alicuius propositionis, ab eius securitate vel non securitate practica: aliud quippe significo cum dico sententiam moralem esse veram vel falsam, aliud vero cum dico eam esse practice tutam vel non tutam. E t s i m i l i s d i s t i n c t i o l o c u m q u o g u e h a b e t c i r c a d o c t r i n a m i n o r d i n e a d l e g e m c r e d e n d i«

vjerskim istinama.[65] Vrijedno je doslovno navesti zapažanja Billota, koji se ubraja među ultratomiste:

Doctrinam enim pro qua est solida probabilitas quod fidei regulae non opponitur, speculative loquendo erit forte theologice falsa, hoc est, si accipiatur secundum relationem ad regulam fidei in se obiective consideratam. In ordine vero ad liceitatem opinandi praedicta doctrina est certo certius tuta, et tuto illam amplecteris, quia non habet oppositionem saltem prudenter attendibilem cum norma illa contra quam non est licitum quidquam opinari. Et e converso... Dico ergo nos exinde manuduci posse ad intelligendum quid sit edere decretum quo non speculativa veritas definitur, sed securitati doctrinae prospicitur. Nihil enim aliud est quam decernere authentice, aliquam doctrinam esse tutam, hoc est consonam regulae fidei, ea saltem probabilitate quae sufficit ut quis possit illam amplecti vel e contra.[66]

Ova nauka — veli Descoqs — aplicira se lijepo na 24 teze.[67] Povijest kat. teologije potvrđuje ovakovo tumačenje. Pavao V izdao je god. 1607 dekret, kojim je kazao da je nauka i molinista i banjezijanaca o Božjem znanju jednako slobodna i dosljedno pouzdana: »dum melius iudicium tempus ipsum afferat«. Budući dakle da je pripuštena mogućnost napretka filozofsko teoloških znanosti, nema ništa tome protivna, da Crkva opozove ili rektificira svoje prvašnje dekrete.[68]

Ukratko. Dvije oprečne izreke ne mogu biti ujedno istinite, ali mogu biti jednako pouzdane, vjerojatne i dopuštene. Odatle dakle što je Crkva kazala da su 24 tomistične teze »normae tutae directivae«, nikako ne slijedi da oprečne nijesu »tutae«, nego da Crkva o tim oprečnim tezama nije suda izrekla. Pantomisti poistovjetuju tri pojma: tutae = certae = verae.[69] Niti leksikoni, kao

---

[67] Descoqs, cit. čl., 190—191.

[68] Ibid. 190: »du fait que les vingt-quatre thèses ont été déclarées tutae normae directivae, nul n'est plus tenu à leur égard qu'à l'égard de la science moyenne ou de la prédétermination physique: ceci est absolument certain et il y a lieu de s'étonner qu'on théologien de profession puisse avoir la moindre doute à ce sujet«.

[69] Tako radi i I. Ude, Die Autorität des hl. Thomas von Aquin, Salzburg s. a. 48—49: »als 'tutae normae directivae' (als sichere) Richtlinien... Deren kontradiktorischen Gegensätze sind daher 'non tutae normae'«. Ude samo reasumira djelo dominikanca O. Szaba. Ude prevađa »tutae = sichere«, dakle stalne (certae). A budući da je »Certitudo firma mentis adhaesio ad veritatem cognitam«, lako se prijeđe od onoga »stalna« na »istinita«. Ude misli, da Benedikt XV nije mislio na 24 teze, kada je dao slobodu. Međutim i pismo Ledóchowskoga i pismo Benedikta XV jasno vele: »S. Thomae thesibus proponendis, ac tutis ad dirigendum normis«. Ledóchowski još živi; kardinal Ehrle dao nam je jasan tumač. On je i u Xenia Thomistica, Roma 1925, III, 75 jasno označio kako je pariški biskup nakon beatifikacije sv. Tome opozvao osudu svoga pretšasnika:

Forecellini, niti stil rimske kurije, niti povijest ne daju pravo na takovo tumačenje.

Napokon treba istaknuti, da je pantomistično tumačenje o značenju 24 teza pokopano na samom prvom međunarodnom tomističnom kongresu u Rimu. O. Szabó O. P., regens Angelicuma, predložio je, da kongres usvoji ovaj prijedlog:

Congressus primus Thomisticus, plene et perfecte se conformando decretis Pontificiis quoad philosophiam S. Thomae emanatis, declarat fundamentum uniuscuisque conventus futuri Thomistici esse 24 propositiones a S. Sede ut principia et pronuntiata maiora S. Thomae approbatas, quae, ut S. Congr. Stud. in suis decretis a Summo Pontifice confirmatis dicit, Angelici Doctoris veram, germanam exprimunt doctrinam, et quae proponendae sunt ut tutae normae directivae. Congressus igitur decidit ab his propositionibus in thesi recedere, in publicis sessionibus nulli socio licere.[70]

Predsjednik kongresa biskup Janssens, O. S. B., jasno je uočio cilj za kojim je išao O. Szabó, pa imajući pred očima trzavice, koje bi nastale na kongresu, kad bi dao na glasanje njegov prijedlog, predložio je da se prihvati zaključak, u kojemu se izričito naglašuje »iusta libertas«. Pustimo da govori službeni izvještaj, gdje doslovno čitamo ovo:

Absoluta voti propositione, Exc. D. Janssens, qua conventus praeses, haec duo profert, quae tanto aplausu excipiuntur ut mens communis Congressus iure haberi possint: 1) summa devotione atque inconditionato assensu directiones sanctae Sedis de doctrina S. Thomae fideliter sequenda ab omnibus recipi; 2) pari animi docilitate monita pontificia acceptari de iusta disputandi libertate in iis de quibus disputare licet, quae inter catholicos doctores semper viguit, sancte retinenda.[71]

O. Szabó je imao pred očima 24 teze, a Janssens ih uopće ne spominje. Szabó je spomenuo »decreta pontificia« da dokaže, kako se tomistički kongresi moraju obvezati na 24 teze, a predsjednik govori o papinskim opomenama »de iusta libertate retinenda«. Regens Angelicuma znade samo za papinske odredbe da se slijedi Tomina nauka, a biskup Janssens razlikuje između crkve-

---

»Articulos ipsos propter hoc (radi opoziva) non approbando seu etiam reprobando sed eosdem discussioni scholasticae libere relinquendo'«. Među 24 tezama nalaze se dvije koje su bile u Engleskoj osuđene, »Cosi il torto è riparato, benchè le sentenze, secondo l'antica tradizione della Santa Chiesa, non siano decertate le sole vere«. Isp. Zeit. f. kath. Theol. 1926, 17—18.

[70] Acta primi Congressus Thomistici internationalis, 310; Zeitsch. f. kath. Theol., 1926, 6; Archives de philosophie 1927, cah. Iv, 186.

[71] Acta, 310.

nih odredaba da se slijedi tomizam i granice te dužnosti. Tako je pantomistična teorija na međunarodnom kongresu doživjela potpuni poraz, a tomistična tolikim je aplauzom primljena, da se može smatrati općim mišljenjem kongresa.[72]

O. De Vries, S. J. s radošću ističe, da na drugom međunarodnom tomističnom kongresu u Rimu (1936) nitko nije niti spomenuo 24 teze. Usto ipak ističe, da je iz Njemačke veoma malo uglednih filozofa došlo na kongres, jer su se valjda bojali da pretjerani tomisti ne bi sprečavali slobodu, koja je svima mila, a od Crkve blagoslovljena.



[72] Zeitschr. f. kath. Theol. 1926, 7—8; Archives 1927, 187.

[73] Isp. Stimmen der Zeit 1936, 347: »Wer etwas mit der Befürchtung nach Rom gekommen war, ein allzu enger Thomismus würde eine freie Erörtung der wirklichen Probleme unmöglich machen, konnte bald erleichtert aufatmen. Die berühmten 24 Thesen, die einige Uebereifer auf dem ersten Kongress im Jahre 1925 — wenn auch vergebens — noch zur unantastbaren Grundlage aller Aussprache zu machen versuchten, wurden diesmal, soweit uns bekannt ist, nicht einmal erwähnt...« Poznato je, da je O. Boyer bio duša drugog inter.tomističnog kongresa. Iako osobno brani 24 teze, ipak priznaje da je Pio XI dao slobodu. Isp. Boyer C., Cursus philosophiae, Parisiis s. a., I, 7: »Quod doctrinam spectat firmum nobis propositum fuit sententiis Sancti Thomae fideliter inhaerere, etiam in iis quae ex perspicua Summi Pontificis Pii XI in encyclica 'Studiorum Ducem' declaratione, libere inter doctores catholicos discutiuntur...« Zatim jasno priznaje da brani 24 teze, a oprečna mišljenja »moderate et humaniter« donosi. »Caritas enim et veritas, cum ita componuntur, se mutuo iuvant«.

i u ovom slučaju može svaki ispovjednik odriješiti u hitnim prilikama jednako kao i od svake druge cenzure. Sada je S. Penitencijarija izjavila, da je *sv. Otac* zapovijedio, da se objavi ova nakana zakonodavca:

»Odriješenje od cenzure u *takovim* slučajevima otpalih svećenika tako je pridržano S. Penitencijariji, da niko ne može, izim u slučaju smrtne pogibli, od nje odriješiti i da tu ne važe nikakovo ovlašćenje dano bilo u kan. 2254, § 1, bilo kakovom ovlasticom ili kakovim god pravom.«

Da li sv. Ignacije u temeljnoj istini „Duhovnih vježba" premalo ističe ljubav Božju?

I. P. Bock, D. I.

SUMMARIUM.

Estne amor Dei in fundamentali veritate Exercitiorum spiritualium Ignatianorum nimis neglectus et cur non ipsis verbis elatus?

Gallicus auctor Dr Francis Vincent nimis distinguit inter antiquam scholam asceticam Hieronymi, Bernardi, Benedicti et Francisci etc., quibus, fatente Card. Mercier, ultra modum opponit scholam amoris s. Francisci Salesii. S. Ignatium secus laudat, sed in hac re cum Msgre Fragnière valde carpit, quod scl. in fundamentali veritate libelli Exercitiorum amorem Dei solum supponat, omissa diserta commemoratione hujus sublimissimae virtutis. — Omissa lite de verbo, uterque melius attendisset Ignatium »laudem et servitium Dei« cum theologis medii aevi et cum veteribus catechismis intelligere ipsum benevolum et practicum amorem Dei, sicut etiam idem sine vocabulo amoris intelligitur ex. gr. in oratione Dominica, in Canone Missae, in Canticis »Te Deum laudamus«, »Gloria in excelsis Deo«, »Magnificat«... et in tabulis decalogi promulgati, antequam formalis lex de amore Dei super omnia dissertis verbis praeciperetur. Ceterum ex ipso examine libelli Exercitiorum clare apparet, quantopere fallantur asserentes Ignatium »de amore vix loqui« quasi in oppositione cum S. Francisco Salesio. Certe, distinguitur inadaequate doctrina ascetica s. Ignatii, nitens in universali et essentiali relatione nostra naturali et supernaturali ad Deum, Creatorem et Dominum nostrum, a sententia s. Francisci Salesii, quae maxime fundatur in summa bonitate Dei, optimi Patris nostri. Sed externae rationes opportunitatis temporum, locorum et personarum sufficiunt ad hoc qualecumque discrimen explicandum. Ardens amor Dei et proximi in s. Francisco Sal. optime conciliatur cum generoso zelo Ignatiano majoris gloriae Dei et salutis animarum procurandae.

1. Je li se u temeljnom načelu Ignacijevih Duhovnih vježba ljubav Božja samo pretpostavlja? I zašto se tu ne spominje ljubav? Nije to novi prigovor. U Francuskoj se već od početka ovoga stoljeća prepiru o raznim »asketskim školama«, zaboravljajući gdjegdje na bit i jezgru, koja je svakoj zdravoj ascezi zajednička. I tu možemo lako naići na polemiku protiv sv. Ignacija i njegove knjižice o egzercicijama.

Slučajno sam se namjerio na dosta omašno djelo sveučilišnog profesora angerskoga, Dra Francis-a Vincent: »Saint François de Sales, Directeur d'âmes. L'éducation de la volonté« 1926, Beauchesne, Paris). U trećem poglavlju drugog dijela pisac govori o ljubavi Božjoj kao svrsi i sredstvu. Podcrtava opreku između starije asceze, koja da je više držala do vanjskih pokorničkih vježba, i između nove asceze, koja da smjera više na ljubav Božju. Autor priznaje tu veliku zaslugu svetom Kajetanu i njegovim Teatincima, sv. Ignaciju i Isusovcima te sv. Tereziji, koji da su osobito inaugurirali novi smjer.

Ali odmah iza toga steže svoje pređašnje riječi, govoreći, da je istom Isusovac Ivan od Padranos-a svetoj Tereziji sugerirao lozinku oslobođenja: »ljubav«. A ova lozinka da je dovela sv. Franju Saleskoga do uzornog tipa svetosti.

Iza manje uspjele digresije o »tri škole« profane ljubavne književnosti, koje da su donekle pripravile Franju Saleskoga (str. 154—155), pisac tvrdi, da je napokon sv. Franjo Saleski u svojoj raspravi o ljubavi Božjoj znanstveno i metodički utvrdio dotada prijepornu nauku. Nijedna asceza da nije temeljitije izvedena iz jedne ideje nego njegova asceza, obrazložena na temelju pojma ljubavi. Dr. Vincent ne će ipak da se tu govori o novom izumu, jer da su svi sveci onamo od apostola Pavla imali neku intuiciju o vanrednoj ulozi ljubavi u duhovnom životu.

»Ali, veli autor dalje, kod mnogih je svetaca ova istina, da tako reknem, zastrta, uključena, pretpostavljena, a nije predmet direktnog i sustavnog obrazlaganja. Ona je nalik na sunce iza brda. Nuzgredna krepost maskira ovu glavnu krepost. Sv. Jeronim n. pr. u svojoj ascezi, čini se, ističe čistoću kao temeljnu krepost, sv. Bernardo odricanje samoga sebe, sv. Franjo Asiski siromaštvo, sv. Benedikt revnost za liturgiju. Kad bi ih tko potsjetio, da je ipak ljubav prauzrok svake svetosti, bez sumnje bi odgovorili poput onog diplomata na bečkom kongresu: Ali to se razumije po sebi! — A na to bi im sv. Franjo Saleski poput Talleyranda mudro odvratio: To se još bolje razumije, kad se izreče. — A sv. Franjo to izriče, pače i ponavlja dosada nečuvenom snagom« (str. 155—156).

2. Usput istaknimo ovdje barem ukratko jednostrano i krivo tumačenje piščevo s obzirom na Jeronima, Bernarda, Franju Asiskog i Benedikta. Tkogod bez predrasuda prouči njihov život, ne će poreći, da ovi sveci svom snagom veličaju ljubav Božju kao glavnu krepost, koja sve drugo oživljuje. Ta, Franjo Asiski i Bernard

upravo su sjajni tipovi mističke ljubavi Kristove. I oni uvažuju siromaštvo i odricanje samo kao nužna sredstva, koja imaju da služe kraljici kreposti, ljubavi Božjoj. Čujmo n. pr. Dra W. Fr. Förstera, gdje u časopisu »Menscheit« (3. X. 1926.) veli: »Franjo Asiski htjede nešto drugo da više proslavi nego materijalno siromaštvo. Njegov je ideal s obzirom na »povertà« trostruka srčanost, kojom postavlja u središte ono, što je bitno u životu (ljubav Božju i bližnjega), a na drugo mjesto postavlja sve što je nuzgredno; odlučno pak odbija sve što je suviše« (v. »Schönere Zukunft, II, 1926. 81). Dr. Vincent morao bi ovdje zapamtiti opravdani prigovor, što ga je kardinal Mercier uvrstio u svoju pismenu preporuku njegova djela. Hvaleći naime uostalom budnu kritiku piščevu i konfrontiranje slobodnih mnijenja, Mercier ipak konstatira kod njega »tendenciju, da bi više stavio u međusobnu opreku pojedine nazore, nego da bi ih prema koncilijantnom načinu sv. Franje Saleskoga zbližio i složio (»avec une tendance parfois à les opposer l'une à l'autre opinion, plutôt qu'à les rapprocher dans un désir salésien de conciliation«).«

Napose o duhovnim vježbama sv. Ignacija g. profesor piše: »I sam sv. Ignacije, komu naš svetac (Franjo Sal.) toliko duguje, nije možda u svom ascetičnom sustavu označio ljubavi ono mjesto, što ga ta krepost kasnije zaprema u raspravi Franjinoj o ljubavi Božjoj i u »Uvodu u pobožni život«. Švajcarski bogoslov Msgr Fragnière kudio je u svom markantnom govoru[1] pisca Duhovnih vježba ovim riječima:

»Zar su duhovni vođe ovdje ispunili svu svoju dužnost? Zar nisu kadikad nuzgrednim vježbama pripisivali više pažnje nego prvoj i najvećoj zapovijedi Božjoj? Zar ljubav i kod najboljih i najuglednijih duhovnih vođa zauzima ono mjesto, na koje ima potpuno pravo?... Uzmimo značajan primjer ... Sv. Ignacije učinio je pomoću svojih duhovnih vježba svemu svijetu toliko dobra, te nikad ne ćemo preko mjere hvaliti ovo divno djelo. Međutim, koje mjesto zaprema ljubav u ovoj učenoj strategiji ili ratnoj školi sredstava spasenja? Posljednje mjesto. Istina ne posljednje mjesto, što se tiče važnosti i dostojanstva; ali ipak posljednje mjesto s obzirom na vrijeme i red upotrijebljenih sredstava. To će reći: Sv. Ignacije pričuvao je za konac ono najsavršenije, što se može postići tek iza vježbanja u nižim stepenima. Ukratko, ljubav se tu prikazuje više kao konačni cilj, nego kao sredstvo za postizavanje savršenstva.[2]

Pače i kao svrha ljubav se istom pri svršetku pojavljuje u onoj kontemplaciji, kojom se svršava ogromni trud oko duhovne obnove. A gdje Ignacije na početku kani jasno odrediti konačni cilj

---

[1] La Voie, Discours prononcé à Fribourg, le 9 nov. 1897.

[2] Trebalo bi ovdje više razlikovati habitualnu krepost ljubavi kao cilj i aktualnu ljubav kao sredstvo.

našeg života, tu nema ni govora o riječi »ljubavi«. Dok naš katehizam veli, da je čovjek stvoren za to da spozna i ljubi Gospodina Boga i da mu služi pa tako da spasi svoju dušu, sv. Ignacije samo govori: »Čovjek je stvoren, da Boga našega Gospodina hvali, štuje i da mu služi...[3] Prema ovoj definiciji dakle ljubav se ne ističe niti kao svrha života niti kao potreban put, da dođemo do svog vrhunaravnog cilja. Istina, Ignacije ne niječe te istine, izostavivši riječ »ljubav«... Ali mu se nije činilo zgodno, da ovu istinu odmah na početku egzercicija istakne ili barem izreče. Lako se mogu naći razlozi, koji to opravdavaju. Ipak ne mogu ja, a da ne žalim taj postupak: u tako temeljnoj rečenici, koja smjera na to, da našoj duši dade potpuni pojam o vremenitoj i vječnoj svrsi njezinoj, izostavila se baš najpotrebitija i najbitnija riječ, t. j. riječ o ljubavi.«[4]

3. Rado priznajemo, da nikakva zla namjera nije ovdje vodila obadva pisca. Nije nam također palo ni na kraj pameti, da bismo, makar i samo indirektno, htjeli kuditi ili omalovažiti spomenuto tumačenje našega cilja po modernim katehizmima. Poradi veće jasnoće istaknimo ipak: Rimski katehizam još nema ove definicije. A moderni katehizmi govore tu više o afektivnoj i efektivnoj (djelotvornoj) ljubavi kao sredstvu do savršenstva. Ignacije pak u kontemplaciji »za sticanje ljubavi« govori u prvome redu o stalnoj kreposti ljubavi kao svrsi, koju hrani ulje dobrih djela.

I najnoviji treći katehizam kardinala Gasparrija pro adultis odgovara na 61. pitanje o našoj svrsi: »Čovjek je od Boga stvoren, da ga spozna, ljubi i da mu služi, pa tako da ga poslije smrti po blaženom gledanju posjeduje i uživa na vijeke u raju« (Catechismus catholicus, pag. 102.). Vrijedno je i to spomenuti, da kardinal nije namijenio ovo teže pitanje malim prvopričesnicima ni djeci osnovnih škola, nego odraslima u svom potpunom katehizmu, gdje tek u raspravi o posljednjim stvarima ističe taj odgovor. To je očit znak, da izričita riječ »ljubav« nije nipošto ovdje »baš najpotrebitija i najbitnija riječ«. Dakako stalna krepost ljubavi potrebna nam je za spasenje, ali sama riječ »ljubav« nije potrebna ni bitna, kao što i uopće izričito formuliranje istine o našem cilju nije potrebno ni bitno. Stoga i sv. Ignacije u 19. bilješci želi, da se duboka nauka o prvom principu i temelju ne bi predložila slabašnom i umno ograničenom egzercitantu niti takovu, od kojega se ne možemo nadati velikom plodu. Dovoljno će biti takova uputiti na ispitivanje savjesti i pripraviti ga za dobru ispovijed i svetu pričest.

---

[3] *Valja i to znati, da Ignacije ovdje slijedi tradicionalnu terminologiju* Petra Lombarda i velikih školastika srednjeg vijeka.

[4] Discours, 13—15; kod Dra Vincent, 156—157.

4. No pogledajmo sad nešto pobliže riječi Ignacijeve o temeljnoj istini. Moderni i stari jezici ne oskudijevaju toliko izrazima, niti su vjerski naši pojmovi tako ograničeni, te ne bismo jednu istu temeljnu istinu mogli izreći sinonimnim i srodnim riječima, osobito gdje se ne radi o strogoj znanstvenoj definiciji. Ignacije u fundamentu više u praktičku svrhu za izobražene ljude opisuje glavne neke čine, po kojima postizavamo svoj konačni cilj. Ali u »hvali i službi Gospodina Boga«, kako on shvaća temeljnu istinu, ljubav Božja nije samo suponirana niti samo uključena (implicite). Već prema Kristovim riječima i Sv. Pisma imamo ovdje formalno izraženo dvostruko glavno i nedvojbeno vježbanje u ljubavi Božjoj. Doista, sebična hvala i služba za plaću zemaljsku ne slažu se nikako s viteškim, velikodušnim i podatljivim raspoloženjem srca, što ga Ignacije u 5. bilješci traži već od početnika u duhovnim vježbama. »Hvala, štovanje i služba Božja« njemu su osobito stvar žarkog srca, koje diše barem početnom ljubavlju Božjom.

Ako sv. Ignaciju zamjerimo one riječi u uvodnom razmatranju, zar dosljedno ne moramo kuditi i sv. Pavla apostola, koji ponovno veli, da nas je Bog odredio, da »hvalimo slavu njegove milosti«, da »hvalimo njegovu milost« ili »slavu« (Ef. 1, 6. 12; Filiplj. 1, 11). I sam Spasitelj toliko puta ističe: »Tko ima moje zapovijedi pa ih drži, taj je, koji me ljubi« (Iv. 14, 21; poredi 14, 23—24...).

S potpunim pravom veli Walter Sierp,[5] da se i u Očenašu i u dekalogu te u misnom kanonu ne spominje riječ »ljubav«, iako krepost čiste ljubavi nalazi tu svoj najljepši izražaj. I u pjesmi blaženika »Svet, svet, svet...« nema riječi »ljubav«, pa se ipak tu vrši najuzvišenija i blažena ljubav Božja. Uzmite anđeosku pjesmu kod Mise »Gloria in excelsis Deo«; uzmite kraću doksologiju »Slava Ocu i Sinu i Duhu Sv.«; uzmite krasnu sekvenciju »Lauda Sion« i gotovo sve euharistijske himne sv. Tome Akvinskoga; uzmite divni hvalospjev Gospin »Magnificat«: sve to diše najčišćom ljubavlju Božjom, pa ipak nema tu izričite riječi »ljubav« osim jedamput u pjesmi »Adoro te devote«. I hvalospjev »Tebe Boga hvalimo« nema te riječi, pa je ipak isto tako pjesma ljubavi kao i pjesma zahvalnica.«

5. Uza sve isticanje važnosti i vrsnoće duhovnih vježba sv. Ignacija Dr Vincent i Msgr Fragnière kod svog jednostranog tumačenja omalovažuju sam tekst temeljne istine, kada »hvalu i službu Božju ne priznaju poglavitim činima ljubavi, nego govore tu samo o nekim nuzgrednim vježbama. I osim toga nikako ne mare za to, što sv. Ignacije već u 1. tjednu duhovnih vježba zove Gospodina Boga »beskrajnom Dobrotom«, »božanskom i vrhovnom Dobrotom« i »Ocem«. Pogotovu pak u drugom

---

[5] Zeitschrift für Aszese u. Mystik 1927, 109—110; i opet u knjizi: »Ignatianische Wegweisung, 31 ss.

tjednu imamo redovito u posljednjem preludiju pojedinih razmatranja moliti za posebni plod, da naime Spasitelja, za nas utjelovljenog, rođenog, prikazanog... sve bolje spoznamo, »sve više ljubimo« i sve vjernije nasljedujemo. Kako se smije onda tvrditi, da se sv. Ignacije uopće ne osvrće na ljubav kao sredstvo?

Sva razmatranja i sve upute svečeve, pa i one o grijehu, o paklu i tako dalje mnogo više dišu duhom zahvalne, skrušene i velikodušne ljubavi k Isusu, Kralju i dobrom Zapovjedniku našemu, nego ropskim strahom. Ignacije ipak promišljeno ne zanemaruje sveti strah Božji, osobito kod početnika u duhovnom životu, dok uz napredovanje egzercitanta u ljubavi diljem »retraite« taj strah Božji sve više stupa u pozadinu. Tako se n. pr. u 3. točki prvog razmatranja o grijehu ovaj osobito osuđuje kao čin »protiv beskrajne Dobrote«. Na koncu drugog razmatranja o grijehu treba da se u konačnom razgovoru s Bogom napose sjetimo njegove beskrajne milosrdnosti i ljubavi (colloquium misericordiae), kojoj se dive svi stvorovi. I u razmatranju o paklu molimo, da nas barem strah od vječnih muka spasonosno potrese i odvrati od grijeha, »ako bismo svojom krivnjom zaboravili na ljubav Božju«. I u kolokviju istog razmatranja imamo se zahvalno sjetiti, kako je »Bog dosada prema nama bio ljubezan i milosrdan«.

Ako se onda stalna krepost ljubavi Božje tek na koncu ex professo i opširno obrađuje kao cilj i vršak savršenstva i kao jezgra mističkog sjedinjenja s Bogom, to je posve logično i svrsi shodno pa i sa psihološkog gledišta posve opravdano.

6. Dr Vincent je čitao brošuru Isusovca Watrigant-a »Deux méthodes de spiritualité«, gdje se dokazuje, da sv. Ignacije ne zanemaruje ljubav u svojim duhovnim vježbama. On dopušta, da se Msgr. Fragnière možda prevario u svom rigoroznom sudu. Ali i u tom slučaju kaže, da bi takovo krivo shvaćanje nemoguće bilo kod spisa sv. Franje Saleskoga, jer da kod njega ljubav doista potpuno prevladava.

Ne ćemo ovdje da izigramo sveca protiv sveca. Samo primjećujemo, da se Franjo Sal. nikako ne slaže s ukorom svojih novih panegirika. Pa i mogućnost krivog shvaćanja riječi i spisa Franjinih u protivnom pravcu nije nikako isključena. Kad su naime neki mogli krivo razumjeti sv. Ignacija, gdje svoju ascezu izgrađuje na solidnom temelju našeg bitnog odnosa k Bogu, još se lakše može krivo shvatiti i zlo upotrijebiti inadekvatno prikazivanje žarke ljubavi svetog Franje Sal. u smislu čuvstvenog pietizma i snatrenja. Već biskup Le Camus, lični prijatelj i vršnjak Franjin, u spisu »Duh bl. Franje Sal.« (III, 4), tuži se, kako su neki čitači frivolno shvatili 9. i 10. poglavlje prve knjige »Timoteja« ili rasprave o ljubavi. Sve se može izvraćati na zemlji, pa i samo Sv. Pismo. A dokaz ex abusu ne bi se smio ovdje spomenuti.

7. Dr. Vincent bi se htio okoristiti i jednom izjavom Oca Brou-a, koju je čitao u njegovu spisu »La spiritualité de saint Ignace« (str. 82): »Jedva postoji pisac, koji ne bi imao svoje omi-

ljele izraze. Ponavljanjem svojim ovi odaju, za koje se ideje duša piščeva najviše zanima i oduševljuje. Tako sv. Ignacije daje prednost onim izrazima, koji ističu gospodstvo Božje nad stvorovima.« I u svojim Konstitucijama D. I. spominje on 259 puta »veću slavu Božju«. I ovdje misli g. profesor, da je našao opreku između sv. Ignacija i sv. Franje, jer da ovaj podcrtava svuda ljubav Božju prema stvoru. »I kad bi tko izbrojio ove tekstove u Franjinim spisima, konstatirao bi, da je ljubav zapremila mjesto slave Božje (On constaterait que c'est l'amour qui a pris la place de la gloire de Dieu)«. Pisac vidi dakle tu jednu tobožnju opreku, koje doista nema. Jer sv. Ignacije odaje svoju nesebičnu čistu ljubav Božju, kad svuda ističe njegovu veću slavu, kako je to Crkva lijepo natuknula u popričesnoj molitvi njegove Mise; a sveti Franjo promiče veću slavu Božju, gdje toliko govori o ljubavi Božjoj i u djelotvornoj ljubavi hoće da »svima sve postane«, kao što čitamo u njegovoj misnoj kolekti.

8. Da izbjegnemo nesporazumku, držimo se zlatnog načela za interpretaciju tuđih riječi, što ga Ignacije u svojoj knjižici ističe neposredno prije temeljne istine: »Svaki dobri kršćanin ima biti a priori tako raspoložen, te će dobro tumačiti riječi svoga bližnjega...« Tako ćemo lakše premostiti prividne nesuglasice kod različitog shvaćanja prve i glavne zapovijedi Božje o ljubavi.

Značajno je formuliranje i obrazlaganje ove najviše zapovijedi, gdje se ona prvi put u Sv. Pismu (Deuteron. 6, 45) spominje, i to, poslije dekaloga, koji u Egzodu (20, 21—26) i opet u Deuteronomiju (5, 1—21) praktički opisuje i tumači glavnu zapovijed Božju. Imamo tu i prednju rečenicu, iz koje se implicite kauzalnom vezom izvodi tekst ove glavne zapovijedi, gdje čitamo: »Slušaj, Israele, Gospodin Bog je naš jedini Bog: Ljubi Gospodina Boga svoga svim srcem svojim i svom dušom svojom i svom jakošću svojom (svim silama svojim)«. Sam Duh Sveti obrazlaže ovdje zapovijed o ljubavi Božjoj iz svih sila, ističući apsolutno gospodstvo Boga i jedinog vrhovnog gospodara našega. Tako je dakle naš ontološki odnos prema Bogu temelj nužnom moralnom odnosu po ljubavi.

A čisti čin savršene ljubavi Božje slijedi ne samo iz separatnog promatranja beskrajne dobrote i ljubežljivosti Božje, nego isto tako sigurno, a za prosvijetljenog kršćanina isto tako lako, iz ispravnog promatranja svakog drugog beskrajno ljubežljivog savršenstva njegova, poimence također apsolutnog gospodstva i beskrajnog veličanstva. Tako nas uče svi kršćanski moralisti, n. pr. Noldin III, n. 247. 2.

9. U svojoj težnji za stvaranjem tobožnjih opreka daje se Dr Vincent također zavesti do ovih riječi, gdje se francuski esprit ističe iznad objektivne istine. Govoreći naime o duhovnosti sv. Ignacija, kaže: »Prečesto se po riječi Oca Brou-a događa, da ljudi zaboravljaju intenzivnu ljubav, koju Ignacije suponira. Ali je baš u tom razlika između jednog i drugog sveca: jedan suponira ljubav,

i jedva o njoj govori; drugi se ne zadovoljava time, što misli na nju; on neprestano govori o njoj (L'un suppose l'amour et n'en parle guère; l'autre se ne contente pas d'y penser; il en parle sans cesse« (str. 188). Ispravnije bi se kazalo: »Jedan i drugi uzgajaju nas do najviše ljubavi Božje: Ignacije ponajprije na općom i sveopsežnom temelju našeg naravnog i vrhunaravnog odnosa k Bogu; Franjo pak uz pretpostavku ovog temelja izravno na bazi promatranja beskrajne dobrote Božje i našega božanskog posinjenja, kao što to čini i Ignacije u slijedećim razmatranjima drugoga i trećega tjedna, a najsjajnije u kontemplaciji o ljubavi Božjoj. Između sveopsežne asceze Ignacijeve i sustava Franjina, koncentriranog na žarište ljubavi, nema opreke, već vidimo tu samo inadekvatnu razliku. Franjo se oslanja na Ignacija; ali za svoju okolinu izabire osobito privlačljivi način asceze, ljubav, koja sjedinjuje, a da ipak ne zanemaruje prethodnih faza i nužnih uvjeta očišćenja i prosvjetljenja, kako su to neki kasnije učinili zloporabom.

Čitači Franjinih spisa dijelom su razmaženi po epigonima naturalističkog preporodnoga doba, a dijelom su također preplašeni rigorističnim nazorima Kalvinovim i iz njih niklim bajanizmom i jansenizmom; dijelom opet pripadaju pobožnom ženskom spolu, na koje više djeluje čuvstvo. Sam se sv. Franjo našao ponukanim, da prosvjeduje protiv zablude, kojom su neki tvrdili, da je on tobože Filoteju napisao za ženske, a Timoteja za muškarce; uistinu su obadva spisa za obadva spola.

10. Ignacije pak stoji 70 do 80 godina prije Franje na velikoj međi starog i novog vremena. Novopoganski preporod s jedne strane i s druge strane protestantske novotarije nametnuše mu dužnost, da se u svom temeljnom razmatranju osvrne također na bitni naravni odnos naš k Bogu; pri tom ipak nije ni najmanje u pozadinu potisnuo blažene činjenice otkupljenja i božanskog posinjenja.

Ako mu je Henry Bremond u novije vrijeme prigovarao, da bi isto tako mogao poganski filozof napisati one temeljne istine na početku egzercicija, valja mu odgovoriti: »Ignacije uzima čovjeka kao čovjeka, ali također kao učenika Kristova u faktičnom sadašnjem stanju pale i otkupljene naravi i vodi ga postepeno do konačnog vrhunaravnog cilja, što ga je odmah s početka najavio. Ni najbolji među poganskim filozofima nisu imali pravog i savršenog pojma o mogućnosti i činjenici stvorenja iz ničesa po svemogućem Bogu, koji cijelim svemirom mudro upravlja.

Osim toga već se u temeljnoj istini i diljem ostalih egzercicija pretpostavljaju ili se ponovno spominju činjenice vrhunaravnih objava Božjih kao svima poznate. A neposredno prije temeljne istine Ignacije se u praktičkoj primjedbi obraća na svakog dobroga kršćanina«. On piše osobito za velikodušne kršćane, koji makar i bili još veoma nesavršeni i grješni, ipak sad ozbiljno misle na religioznu svrhu svog života.

Priznajmo i ovo: Svijet, za koji je Ignacije u prvom redu tada pisao, donekle je različit od okoline, kojoj je sv. Franjo namijenio svoje ascetičke spise. Dr. Vincent pokazuje sam (str. 158.), kako se u vrijeme osnivanja reda od Pohoda Gospina i prvih klica jansenizma glavna funkcija ljubavi u praktičkom životu krivo razumijevala i u redovima kršćanske elite. Ukočenost u saobraćaju s Bogom zahvatila je mnoge vjernike. U vrijeme sv. Ignacija bijaše vjera i ćudorednost još ugroženija. Protestantizam je zabacio dobra djela naša, kao da nisu potrebna za spasenje. Izdao je lozinku: »Vjeruj samo i uzdaj se u Boga i Krista, pa makar i dalje još više sagriješio. Zlatni plašt Kristove milosti pokrit će sve grijehe tvoje i bez tvoga sudjelovanja.« Luter je osim toga još i izvraćao krepost ljubavi Božje, tumačeći je isključivo o činu bez habitus-a. »Prokleta bila riječ: Formatum charitate!« pisao je u svom komentaru »Römerscholien«, 167 (V. Grisar, Luther I, 168).

U tim okolnostima prejako isticanje samog afekta i riječi ljubavi bez potrebnih dobrih djela kraljevske kreposti ljubavi moglo bi, osobito na početku duhovnih vježba, više škoditi nego koristiti. Pravila, kako da osjećamo sa svetom Materom Crkvom, svakomu pokazuju, kako je Ignacije oprezan bio kod izbora samih riječi (predestinacija, vjera...), kad je trebalo doskočiti kojem nesporazumljenju.

S druge se strane u njegovo vrijeme upravo omalovaživao onaj sveti strah Božji, koji je početak mudrosti. Stoga se Ignacije u temeljnoj istini zadovoljava time, što ističe »hvalu, štovanje i službu Božju« t. j. praktičku ljubav Božju. I u zaglavnoj kontemplaciji egzercicija opominje nas, da ljubav više stoji u djelima, i u drugoj primjedbi označuje uzajamna djela, po kojima si dobri prijatelji dokazuju svoju ljubav. Lijepe su riječi jeftine i često puki komplimenti. Očito je, da svetac i ovdje hoće da doskoči pietističkom i kvietističkom ispraznom čuvstvovanju i pogubnom sanjarenju, kakvo se kasnije razvilo u protestantizmu i u nekim zavedenim katoličkim krugovima okolo Madame Guyon i španjolskog nadri-mistika Molinos-a. Ta, već za života Ignacijeva širili su se u Španiji zanesenjaci »alumbrádos« i »dejádos« (illuminati et quietistae).



11. Uostalom, već su vršnjaci i najintimniji prijatelji Ignacijevi, O. Nadál i O. González temeljnu istinu duhovnih vježba doista shvatili o praktičkoj, čistoj i savršenoj ljubavi Božjoj. Oca Nadála poslao je sam Ignacije kao najboljeg poznavaoca egzercicija u razne provincije D. I., da ih uputi u pravi njihov smisao. Nadál pak veli: »Ovo je dakle princip (temeljna istina), kako smo to i suviše dokazali: Sve mora da proizađe iz ljubavi k Bogu: osnove, odluke, djela. No ima i mnogo drugo, što nas može privesti k onoj ljubavi i savršenom načelu; mnogo toga, po čem dolazimo do ove ljubavi, ako svojom nemarnošću, ili pospa-

nošću i nesavršenošću ili drukčije svojom krivnjom nismo još došli tako daleko (Epistulae, IV. 846. Vidi kod Sierpa: Ignatianische Wegweisung 30—31). O. Egidije González opet piše o temeljnoj istini: »Ovdje nam se predlaže svrha zakona, t. j. ljubav, ... da ništa ne zavolimo više od ljubavi« (Monumenta Ignatiana II. Exercitia, 911).

Prema istim prijateljima sv. Ignacija i drugi dio temeljne istine o indiferentnosti ili ravnodušnosti naše volje s obzirom na dug i kratak život, na bogatstvo i siromaštvo, na časti i pogrde ovog svijeta..., sve to pripada pravilima višeg savršenstva i čiste ljubavi Božje, a po sebi ne veže pod grijeh, dok se tko sam drage volje nije zavjetom ili drugim načinom na to obvezao. Ovdje se prevario i izvrsni tumač egzercicija O. Meschler i s njime O. Sierp, gdje vele, da u neobdržavanju pravila indiferentnosti leži grijeh, nered i smrt. Radi se tu o višem savršenstvu, koje po sebi ne veže pod grijeh (V. Bouvier D. I. La Vérité fondamentale des Exercices spirituels).



Završimo ovaj izvještaj autoritativnim sudom pape Pija XI. u njegovu pismu na sad pokojnoga kardinala Dubois, prigodom uskrsnog religioznog tečaja u Versailles-u. Papa tu piše 28. III. 1929.: »Uistinu su duhovne vježbe sv. Ignacija osobitom i vanrednom snagom unaprijedile duhovni uzlazak i dovele su duše do najvišeg vrška molitve i ljubavi Božje. One idu putem samozataje i pobijanja zlih strasti, te čuvaju ljude od finih obmama oholosti. Mi smo sami više puta u sebi iskusili ovu svetu djelatnost i mogli smo sebi dati račun o napretku u savršenstvu, što ga postizavaju duše, kad ih slijede.«



Recenzije.

Acta VII. conventus Velehradensis, anno MCMXXXVI. Olomucii 1937, 8⁰, pg. 378.

Sedmi velehradski unionistički kongres 1936 god. održan je u slavu 1050 godišnjice smrti sv. Metodija. Njegov rad bio je obilan i od velike važnosti za razumijevanje mnogih pitanja ćirilometodske ideologije. U izvještaju, koji je pod gornjim naslovom izašao, štampani su i referati održani na kongresu. Oni nas ovdje u prvom redu zanimaju. Prema sekcijema dijele se na dogmatske, liturgijske, povjesne i pravne. Među d o g m a t s k i m se na prvom mjestu nalazi referat prelata G r i v c a D e f o n t i b u s t h e o l o g i a e S S. C y r i l l i e t M e t h o d i i (str. 13—22). U njem su iznijeti u kratko rezultati dosadašnjih piščevih rasprava o tome predmetu. Zatim dolazi rasprava poznatoga O. S p a č i l a : S S. C y r i l l u s e t M e t h o d i u s e t d o c t r i n a c u l t u s q u e B. M a r i a e V i r g i n i s (23—37). Na osnovu mnogih bizantskih pisaca utvrđuje učeni profesor, da je kult Bezgrješnog Začeća Marijina postojao u grčkoj crkvi u vrijeme, kad su živjela i djelovala sv. braća. Ovaj praznik na istoku nije nikad bio predmetom teol. rasprava kao na zapadu. »Perpetua Mariae virginitas«, primjećuje dobro pisac, »eius ab omni labe immunitas, partus sine dolore, corporalis incorruptio necessarium nexum ponunt, ut unum ex alio sequatur, et cuncta haec privilegia tandem aliquando in praedicta perfecta victoria Mariae super diabolum serpentem in libro Genesis cap. 3. enuntiata fundant«. Ovo je općeniti sadržaj nauke istočnih sv. Otaca. Otuda pisac zaključuje, da sv. Ćiril i Metodije »festum Immaculatae Conceptionis p r o b a b i s i s s i m e . . . celebrabant«. Potpisani si dozvoljava izraz »probabilissime« zamijeniti sa »c e r t i s s i m e«. A evo zašto. U najstarijim staroslavenskim liturgikonima nabrajaju se na proskomidiji praznici Bl. Djevice Marije, i među njima na d r u g o m mjestu stoji Bezgrješno Začeće Marijino. Tako n. pr. u rukopisu petrogradske duhovne akademije br. 522 fol. 10ᵛ i br. 523. fol. 9ᵛ: »Приими Гди приношеніє сє въ честь и въ славу стыѧ владычицы нашеѧ богородицы и приснодѣвицы Маріи. благовѣщеніѧ. зачатіѧ. рождества. введеніѧ. успеніѧ. положеніѧ ризы и поѧса. покрова знаменіѧ похвалы собора и всѣхъ еѧ честныхъ праздникъ молитвами Хє Бжє спаси душн наша· Rukopisi potječu doduše iz XIV. vijeka, ali nema sumnje, da je prijevod daleko stariji. On nosi sve oznake prvobitne ćirilo-metodske redakcije kao n. pr. приснодѣвицы, єдиночадъ, къ комкати, itd. Spominje se i sv. V e ć e s l a v, kralj češki, ubijen od brata Boleslava 935 god. kao i Boris i Glijeb, »novojavleni« mučenici, kanonizovani u XI. stoljeću.

P. M. *Gordilo* opisuje stanje bogoslovske nauke u Rimu u XI. stoljeću u članku *Theologia Romana tempore SS. Cyrilli et Methodii* (38—46). Uza sve nevolje i borbe onoga vremena, pape Hadrijan I. i Eugen II. daju inicijative za ostvarenje mnogih škola. Tako u to vrijeme spada zametak kasnijeg triviuma i kvadriviuma. Liber Pontificalis mnogo hvali Leona IV., Nikolu I., Stjepana V. zbog njihove učenosti. Sve pak nadkriljuje slavni Anastazije Bibliotekar, toliko zaslužan za djelo sv. slavenskih Apostola. U Rimu je tada bilo oko 8 grčkih samostana, u kojima su monasi razvijali živu prevodilačku djelatnost. Pod uplivom ove djelatnosti Rim je u ono vrijeme bolje bio upućen u način teološkog mišljenja Bizanta nego franačko-germanski bogoslovi karolinškog doba.

Vrlo su važni i zanimljivi prilozi: *Doctrina SS. Cyrilli et Methodii de processione Spiritus Sancti* (47—63) i *De Primatu Romani Pontificis* (64—73). Prvu je napisao poznati asumpcionista O. Salaville a drugu Dr. Kurent. Obje se tiču pravovjernosti sv. slav. Apostola. O. Salaville dobro opaža, da se u raspravama onoga vremena o izlačenju Duha Sv. nije radilo tek o uvrštenju Filioque u Vjerovanje, nego da im je sadržaj bio sam dogmat izlaženja. I da su sv. Ćiril i Metodije bili u svome naučanju ispravni, svjedoče nam mnogobrojni dokumenti van t. zv. Panonskih legenda, u prvom redu pisma papa. U koliko Panonske legende (žitija) donose protivno, ima se smatrati natruhom Bizanta i prepisivača kasnijih vremena. Otklanja također autentičnost »Napisanija o vjeri«, priklanjajući se teoriji Grumela, po kojoj je autor »Napisaniju« Konstantin Krfski iz XII. stolj. Dr. Kurent služi se u pogledu primata istim pismima papâ, koje navodi i O. Salaville uzimajući još u obzir i ispovijest vjere, koju su biskupi onoga vremena imali da polažu, a koju je zacijelo položio i sv. Metodije. Pridaje naročitu važnost starosl. prijevodu Mat. XVI., 18 на семь петрѣ, kako je sadržan u kodeksima Assemanovom, Nikolskom i Hvalovom. Pripominjem, da i Hilferdingov No 7. imade на сем петри съзижду . . . Poznate, skolije k 28 kalc. pravilu pripisuje autor sv. Ćirilu.

U *liturgijskoj* sekciji riješava prof. *Dr. Vajs* pitanje, kojim su se obredom služili sv. Ćiril i Metodije, na taj način, da je sv. Ćiril preveo najprije bogoslužbene grčke knjige, a sv. Metodije, kad se prvi put vratio iz Rima, latinske. (75—82.). O formi liturgije kod Veliko — i malo Rusa (Ukrajinaca) raspravlja P. A. *Raes*. (83—90). Šeta što njegov članak nije pisan naučnim aparatom.

Sažet i originalan je rad profesora grko-kat. akademije u Lavovu *Dra Iščaka*: *De editione librorum liturgicorum in ritu byzant. slavico*. (91—113). Podijelio ga u dva dijela. U prvom daje pregled najvažnijih slav. štamparija i štampanih crkvenih knjiga, a u drugom govori o odobrenju i njihovoj popravci. Pisac doduše spominje i jugosl. štamparije i crkveno-slavenska izdanja, ali su njegovi podatci manjkavi, jer se nije služio našom literaturom. Kao nadopunjak i ispravak članka donosim popis naših izdanja crkv. slavenskih knjiga prema njihovim naslovima: *Oktoih* štampan u Obodu (Cetinje) 1494., Mleci, Bož.

Vuković 1536—1537, Mleci, Vićentije Vuković 1537—1570 i Gračanica, Metropolita Nikanora 1539; Mleci (nepouzdano) 1644. Izdanje Obodsko je potpuno a ostala imaju samo 5 glasova. Psaltir s časosovom, Obod (Cetinje) 1495; Mleci 1519—1520, Goražde 1521, Mileševo, igumana Danila 1544; Mleci Vić. Vuković 1546; Mileševo 1557; Mleci 1561, 1569, 1570, 1621, 1638. Trebnik Obod (Cetinje) 1495; Goražde 1523; Mleci 1540, 1570, Mileševo 1545; Služebnik (liturgikon) Mleci 1519, 1554—1570; Molitvoslov Mleci 1520, 1536, 1547, 1560, 1566, 1594; Evanđelje Rujan 1537, Beograd 1552 Mrkšina Crkva 1562; Mineja (praznična). Mleci 1538; Triod posna Mleci 1561, Triod cvjetti Mleci (nepouzdano) 1562; Skadar 1563; Mrkšina Crkva 1566; Razne knjige kao Troparnik Mleci 1546, »razne potrebe« Mleci 1572, Bukvar Mleci 1594.

Naš O. Rogošić referirao je na temu Vicissitudines liturgiae slavicae in Jugoslavia et Bulgaria. Njegova studija ugledala je svjetlo i na hrv. jeziku u Novoj reviji. Na neke nedostatke upozorio je P. Sakač u 7. broju Života, pa nije potrebno to ovdje ponavljati.

U historičkoj sekciji raspravljano je o kultu sv. Ćirila i Metoda u pojedinim slavenskim zemljama. Tako Dr. Vašica i Cinek prikazuju kult sv. Braće u Češkoj i Moravskoj, Dr. Slipyj na Ukrajini, Nicehaj u Poljskoj, Vilinski kod pravoslavnih Rusa. Za žaljenje je, da se nitko nije našao među našim »unionistima«, tko bi prilagao ovaj kult kod nas južnih Slavena, a o kome svjedoče veliki broj menologija kao kod Asemanova evanđelja, Zogr. Trefologija (XIII. stolj.) Ohridskog apostola (XII. vijek), Mirosavljeva evanđelja, Savine knjige, Vatik. misala (1387), Vatik. i ljubljanskog brevijara iz XIV. st. itd. itd.

Nove poglede na prilike u Bizantu u IX. stolj. iznosi prof. Dvornik, poznat sa svojih dviju klasičnih studija Les Slaves, Byzance et Rome au IX.e siècle. Pariz 1926. i Les Legendes de Constantin et de Methode vues de Byzance. Prag 1933. Prema piscu u Bizantu su igrale presudnu ulogu dvije stranke: ekonomisti (blaži) i akribisti (rigoristi, stroži). Prvoj je pripadao protektor sv. Braće Teoktist, njegovi štićenici, Focije i patrijarha sv. Metodije. Drugu su predvodili monasi Studite. Uz njih je bila i carica Teodora. Jednima i drugima glavni je cilj bio, da dođu do što većeg upliva u crkvenoj upravi. Odnosi među njima tako se zaoštriše, da je patrijarha Metodije mimoilazio Studite pri podijeljivanju viših činova, dapače udario ih ekskomunikacijom. Kad je umro 847. god., carica Teodora jednostavno je imenovala patrijarhom inače svetoga redovnika Ignacija, koji je skinuo ekskomunikaciju sa svoje subraće. Rigoristi su triumfirali. Surovom Bardi, bratu Teodorinom, pošlo je za rukom da za sebe dobije stranku ekonomista i sam preuzme vlast. Teoktist se pridružio rigoristima i Teodori. Nastala je opet nova borba, u kojoj prevladaše ekonomisti i Teoktist bude ubijen 856 god. Vjerojatno, da se i sv. Braća tada iz državne službe povukoše na goru Olimp. Zatim iznosi učeni pisac kratki sadržaj svoga dosadašnjeg istraživanja o Fociju i Ignaciju. Ovaj potonji imao bi se bio zbog sve žešćih trvenja zahvaliti na patrijaršijskoj časti. a na njegovo mjesto izabran bi bio pravilno prema tadašnjoj carigr. disciplini

Focije. Za njega su glasali dapače i pristaše Ignacijevi. Raskol, koji je ponovno iza dva mjeseca po Focijevu izboru nastao tražeći natrag Ignacija nije imao religiozni nego politički karakter. Tako zv. druga šizma Focijeva prema Dru Dvorniku, uopće nije postojala. Focije se izmirio sa sv. Stolicom i tako izmiren umro. U istinu potvrđuju ovu tezu prof. Dvornika i regesta, što ih je u najnovije vrijeme objavio O. Grumel, u kojima je pod N. 455 zabilježena zahvala Ignacijeva (Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople Vol. I. fasc. II. Les regestes de 715 à 1043. Kadiköy 1936). Drugo je pitanje, jeli ova Ignacijeva zahvala na patr. prijestolu bila iznuđena. Prof. Dvornik obećaje o tom predmetu posebnu knjigu.

Među referatima iz pravne sekcije nalazi se samo Dra Wiezera Ius matrimoniale secundum normas eccl. orientis et leges civiles in nonnullis terris Slavicis. (207—215). Pisac se ograničio samo na uzroke rastave braka (divortii). K četirima uzrocima bizant. zakonodavstva (otpad od vjere, imenovanje episkopom, položeni zavjeti i kumovanje svome djetetu) nadošli su zbog laicizacije modernih država još i mnogi drugi. Uslijed toga mnogo je otežano djelo sjedinjenja, pošto je urazriješivost bračnoga veza jedna beskompromisna dogma. Od literature navodi samo Zhismanna i Milaša. Odlično djelo J. Dauvilier-e de Clerg: Le mariage en droit canonique oriental. Paris 1936. još mu nije bilo poznato. Kakva se diskusija razvila iza ovoga referata ne vidi se iz izvještaja.

Zatim slijede dva kraća priloga De Ecclesiologia (referati Grivca i Spačila) i De methodo qua dogmata cathol. fratribus orthod. explicentur od Van Cauvelaerta.

Acta VII. conventus su na savremenoj znanstvenoj visini, puni misli i pobuda za daljnje istraživanje, pravi vademecum u velikom sklopu ćirilometodskih pitanja.

J. Pavić.

Jolivet Régis, Cours de Philosophie (Lyon, 1937, éd. E. Vitte).

U predgovoru kaže pisac da je ovim sumarnim pregledom filozofijskih područja htio poslužiti didaktičkim potrebama, da tako knjiga bude kao priručnik. Uspio je, u tome vrlo važnom zadatku.

Ekspozicija je zorna. Silogistička se forma napadno i nasilno ne ističe. Čitalac kao početnik u filozofiranju ne gubi se stranputicama kojekakvih nazora. Dobiva jasne prve pojmove i problemska rješavanja, u kojima se daljim studijem može specializirati.

Samo bih gdješta pripomenuo. Raspored ukupnoga gradiva ne mora se smatrati definitivnim, i pisac sâm predvida mogućnost preinake. On je za to da ontologija bude u redosljedu nakon kozmologije, psihologije i spoznajne kritike, a ispred teodicije. No držim da bi ontologija ipak trebala da predhodi, jer njezini pojmovi ulaze u sastav drugih disciplina. Već odmah na početku, u materijalnoj logici, susrećemo se s ontološkim aspektom (47.); a još više podalje (153), gdje je govor o postanku prvih principa (što bi trebalo da bude jasnije prikazano, u vezi s dogmatizmom na str. 220; na pitanje o dogmatizmu osvrnut ćemo se napose u raspravi koju

sad donosi Smotra). — Traktat materijalne logike preveć je raskinut od spoznajne kritike, premda ih veže pojam istine (na str. 48 i opet 222) zajedno sa pojmom sigurnosti i evidencije. — U spekulativnu filozofiju stavljena je i empirička psihologija. Najbolje bi držim bilo da s njom otpočima »uvod u filozofiju«; tako na iskustvenim činjenicama dobivamo osnovicu za razumijevanje ukupne logike. Didaktički je prikladnije da se nešto dozna o mišljenju prije nego dođe na red logički traktat o pravilnosti mišljenja i o njegovoj objektivnoj vrijednosti. Nakon što su već poznati psihički zakoni, čitalac će razumjeti razliku prema logičkim zakonima (načelima). — Pisac promiscue upotrebljava »psihološki« i »psihički«, napr. za život, stanje, svijest, realnost, akt. To uopće nije pravilno, a gdjekad vodi u pravu pomutnju (napr. na str. 113, 114, 116, 117—118). Bilo bi razumljivije da se o psihološkim metodama ne govori odmah u početku psihologije, nego baš na koncu, kad se na gotovom poslu razbira metoda. Tako nije na početku ni jasan karakter psihičkih (ne bih rekao »psiholoških«, 110) zakona. — Trebalo bi otpočeti jasnom i razgovjetnom karakteristikom svjesnih (psihičkih) doživljaja. U knjizi su tek na početku filozofske psihologije kao mimogred spomenute dvije kategorije fenomenâ (201). O suđenju se proti asocijacionistima govori na str. 156, a o asocijacijama na 166. Kod neumrlosti duše (208) nije dosta pozivati se samo na dušinu jednostavnost, nego i na duhovnost; jer dok po prvoj ne propada duša direktno (per se), po drugoj niti indirektno (per accidens).

Iako te opaske ne oduzimlju knjizi cjelovite vrijednosti, držim da su neke od njih važne s obzirom na (još dosad neispunjenu) želju da imamo idealni uvod u filozofiju. Jolivet je uglavnom na vrlo dobrom putu ostvarenja takve želje. Svojim uvaženim ukupnim radom on je doista zaslužio da se na tu knjigu opširnije osvrnemo, i ne samo da ju toplo preporučimo, nego ju možda i predvidimo za školsku upotrebu. **S. Z.**

F. J. Thonnard, A. A., Précis d' histoire de la philosophie. Soc. d. S. Jean l' Év. Desclée & Cie, 1937.

Izdavači su dosad priredili niz vrlo uvaženih priručnika. Za dogmatiku Tanquerey (Synopsis theol. dogm.; Brevior syn. th. dogm.); za duhovništvo također Tanquerey (Précis de thèol. ascétique et mystique; Pour ma vie intérieure); za povijest teologije Cayre, Patrologie et histoire de la théologie. Prema ovima je analogno izrađen i ovaj filozofski priručnik.

Sasvim je podesan da se po njemu i kod nas uči, nakon sistematskog studija filozofije. (Barem tako da nastavniku služi — kao i Jolivetov uvodnik — rukovođem, a studenti da imadu hrvatska skripta, dok se ne izradi naš priručnik). Raspored i prikaz građe tehnički je dotjeran; osobito što se tiče doktrinalnog kazala. Tu i tamo bilo bi poželjno malo više kritike. A neki su njemački filozofi zaslužili i malo više prikaza. **Z.**

Descoqs, S. J. Praelectiones theologiae naturalis, Paris 1935. Beauchesne. De Dei cognoscibilitate II.

Knjiga, koju treba opetovano spominjati, da ne izgubimo vidik na vrhunce suvremenog skolastičkog stvaranja. Djelo grandioznog formata

nije ni moguće zahvatiti jednom bilješkom u rubrici recenzija i prikaza; samo toliko ga objavljujemo, da iopet pokažemo gdje nam je snaga. To je naša klasična »moderna« ili neoskolastika.

U tome 2. svesku teodiceje zauzima Descoqs kritički stav prema tradicionalnim »argumentima« (eminenetiae, ideologicum, ex desiderio beatitudinis). Dominantne francuske struje — Blondel, le Roy, Bergson — prikazane su u svijetlu, koje će odstraniti i gdjekoje zablude na našoj strani. Opravdanje spoznatljivosti, kao i deduktivna analiza Božje biti, daju djelu najveće konstruktivno značenje. Na kraju su aktuelne znanstvene nadopune k prvom svesku. Ta bi knjiga imala služiti glavnom direktivom za jednu hrvatsku teodiceju.

Malo imade knjiga, kašto je ova od Descoqsa, kod kojih postaje skoro neugodna dužnost oglašivati ih sa nekoliko redaka; jer upozoravati samo na neke momente, značilo bi ostavljati praznine tamo gdje je riznica filozofskog znanja. Stranica za stranicom otvara nove i pune vidike na putove duha u traženju i nalaženju istine o Bogu. Svaki detalj znači dragocjenost u toj riznici, napr. studije o blondelizmu, Bergsonu, kršćanskoj filozofiji itd. Filozofijska biblioteka koja te knjige nema, ima veliku prazninu. **Z.**

Manser O. P., Das Wesen des Thomismus, 2. izd. 1935. (Freiburg, Schweiz).

Iz istog razloga, kao kod Descoqsa, upozorujem i na ovo magistralno djelo: neka bi naša nadolazeća radna generacija nadovezala na najviše uzore u današnjoj skolastici. Kako je ona, nažalost, nepoznata onima koji o njoj pišu, stojeći izvan nje! A još bi žalosnije bilo, da oni koji »stoje u njoj« ne poznaju njezine klasične predstavnike, bez kojih se ni kod nas ne može pomišljati na novu Teodiceju ili Uvod u filozofiju ili Historiju filozofije.

Prvo izdanje (1932.) bilo je obasuto priznanjima. Ovo 2. izdanje znatno je prošireno. Kamo sreće da dočekamo i 3. izdanje sa proširenjem u pravcu noetike, psihologije i etike (sa filozofijom religije). Time ne bi narušena bila centralna ideja knjige: sistem tomizma na osnovu akta — potencije. Kako je dragocjeno sve što Manser kaže, ne bi suvišno bilo upotpuniti gdjegod i dosadanji tekst (napr. kad se na str. 300 u noti samo tangira Geyserovo najnovije shvaćanje o kauzalnom principu; ili na str. 312. gdje M. ne priznaje neke dokaze za egzistenciju Božju; ili na str. 315—316 glede series infinita kod motus-argumenta). — Divnom jasnoćom i savrešnom točnošću (dakle klasično) progovara svakim retkom historičar i sistematičar, u ovoj historijski dokumentiranoj sintezi tomizma. **Z.**

Essai d' une Somme catholique contre les Sans — Dieu, 1937. Paris, éd. Spes.

U redakciji Ivana Kologrivofa imamo drugo izdanje toga priručnika. U njemu je »suma« glavnih pitanja, oko kojih se koncentrira navala suvremenog bezbožnog prozelitizma. Zamišljen je taj priručnik kao brana »Protureligijskom priručniku« (izd. 1933.), što ga je objavila Unija borbenih bezbožnika. Zadaća je tome sovjetskom priručniku, da svoje borce

pouči kako je religija razorni faktor u čovječanstvu, ili kako je (po Buharinovim riječima) religija inkompatibilna sa komunizmom teoretski i praktički.

Knjiga raspravlja o Bogu, svijetu, čovjeku i kršćanstvu, a sve to s obzirom na sovjetski priručnik. Pitanja kozmogonije, biologije, psihologije, religijske filozofije i apologetike prikazana su informativno u najširim potezima. Koncepcija je te knjige nadasve savremena. U svrhu novog izdanja i ev. prevoda bilo bi dobro upozoriti redakciju na neka mjesta, gdje bi poželjna bila dublja kritika. **Z.**

Aleš Ušeničnik, Dialektični materializem (»Naša pot« XVI., 1938). — **Katoliška načela** (»Naša pot« XV., 1937).

Šta Ušeničnik napiše, to je najbolje. Time je kritika o njemu gotova. Kako su sretni i maleni narodi kad imadu takve kulturne velikane!

Da to kažem, ponukan sam lektirom najnovijih spisa, nakon svega što je U. dosad napisao u filozofiji. Po njima dobiva vrlo aktuelna kolekcija »Naša pot« prvorazrednu naučnu vrijednost. Ti su spisi namijenjeni općoj naobrazbi, ali opet dokumentiraju metodički savjesnu, samostalnu i duboku spremu piščevu. Tko hoće da znade šta je »dialektični materijalizam«, ne treba tražiti bolje knjige od ove, jer je ne će naći. Informativna i kritička. — »Katolička načela« su 3. svezak od »Knjige načel«. Prvi svezak (1934 »Načela o načelih«, N. p. V) objasnio je načela; drugi (1935 »Načela naravne življenjske modrosti«, N. p. IX) raspravlja o filozofskim nazorima života; treći svezak (380 str.) sadržava teme o Bogu, Kristu, Crkvi i svemu što čini suvremeni katolički nazor o svijetu i životu. Blago svakome tko to čita i životom usvoji! **Z.**

Dr Franc Ksaver Lukman: Izbrani spisi svetega Cecilija Cipriana: Prvi del: Pisma — Knjižica o padlih. Poslovenil, uvod in pripombe napisal... V Celju 1938. Založila Družba sv. Mohorja v Celju (213 str.).

U ovom zanimljivom i lijepom djelcu vidimo početak čitave patrističke zbirke, koju izdaje Bogoslovna Akademija u Ljubljani pod vodstvom profesora Dra Fr. Lukmana. Autor u korist popularizacije ove zbirke odriče se opširnog znanstvenog aparata, premda temeljito obrađuje svoj predmet i nužna razjašnjenja daje u bilješkama.

Dosta opširan uvod od 42 strane upućuje nas najprije u život i spise sv. Ciprijana uopće. Tu se raspravlja 1. o poganinu, kršćaninu, prezbiteru — 2. o biskupu — 3. o ediktu cara Decija i njegovim posljedicama — 4. o palima — 5. o raskolu u Kartazi i Rimu — 6. o kugi i drugim skrbima — 7. o sporu što se tiče krsta krivovjeraca — 8. o izagnanicima i mučenicima — 9. o spisatelju.

Na drugom mjestu uvoda Dr Lukman daje nam opći pregled o spisima ovog 1. sveska, t. j. o pismima Ciprijanovim i napose o onih 26 pisama, što ih je ovdje poslovenio, »misleći, da lijepo prikazuju biskupski i religiozni lik sv. Ciprijana« (str. 41). U samom životopisu razlaže »zašto, čemu i kada ih je Ciprijan napisao.« Četiri daljna pisma (55, 59. 63 i 69.) u kratko komentira. Taj se uvod svršava kratkim prikazivanjem sadržaja spisa »o palima«.

To je znamenit govor, što ga je Ciprijan prije svoga povratka u Kartagu prije Uskrsa g. 251. napisao za sinodu. Autor ovako prikazuje

sadržaj toga govora: Mir se vratio; Crkva se veseli mučenicima, ispovjednicima i svim postojanim vjernicima. Ali je ražalošćuju mnogi pali kršćani, koji je nisu poslušali te su i druge vukli sa sobom u odmetništvo. Ništetni su izgovori, kojima se žele opravdati. Palima je stroga pokora potrebna; a od nje ih dvoje odvraća: Nerazboriti mučenici i ispovjednici (priznavaoci) zavađaju ih, obećavajući im izmirenje i primanje u crkvenu zajednicu bez pokore. Sami pali preuzetno neće da učine pokoru, kad prime preporuku mučenika i ispovjednika. Dalje biskup pale opominje na pokoru, oslanjajući se na Sv. Pismo. Tko učini pokoru, zaslužit će oproštenje te će moći također primiti mučenički vijenac.

Potanje se ne možemo osvrnuti na pojedina pisma. Ali iz svih pisama i rasprava Ciprijanovih sve bolje se upoznaje veliki, oprezni i neustrašivi biskup, komu u vrijeme mira nada sve leži na srcu jedinstvo katoličke Crkve i u vrijeme progonstva očuvanje vjernog stada i nutarnji preokret premnogih palih odmetnika, koji su tražili izmirenje sa Crkvom bez dovoljne pokore. Svetac se drži zlatne sredine između prevelike popustljivosti i preoštrog rigorizma.

Pisma Ciprijanova krasno osvjetljuju mnoga zamršena pitanja o dvostrukom raskolu u Kartazi i u Rimu, o bijegu i konačnom dragovoljnom mučeništvu Ciprijanovu, o krivoj i u Africi naslijeđenoj nauci, po kojoj se zahtijevalo prekrštavanje heretika, o prijateljskom odnosu Ciprijanovu prema rimskim papama, izuzevši spor sa papom sv. Stjepanom. Svestrano je istom sv. Augustin u svojim antidonatističkim spisima riješio sve poteškoće te prepirke. I nastala kuga g. 252. do g. 254. pokazala je junaka ljubavi Ciprijana na visini njegova zvanja.

Djelce Lukmanovo toplo preporučujem i želim napredak njegovoj zbirci. **I. P. Bock D. I.**

Matica Hrvatska — Među redovnim izdanjima izašlo je ove godine šest knjiga:

1. **Hrvatsko Kolo,** književno-naučni zbornik, uredili B. Livadić i F. Jelašić, knjiga XVIII., s ilustracijama. Matičino je »Kolo« oduvijek nalazilo najviše čitalaca, pa će i ovogodišnje Kolo sa svojim obilnim sadržajem, nada se Matica, radnjama i prinosima iz pera poznatih naših pisaca naći u hrvatskoj javnosti sigurno zaslužnog odziva i priznanja. Kako su u ovogodišnjim redovnim izdanjima većim brojem zastupana djela beletrističkog sadržaja, nastojali su urednici donijeti što više poučnih članaka iz najrazličitijih suvremenih životnih i znanstvenih problema. — Nek nam je slobodno primijeniti: ni poučni članci u ovome Kolu nisu svi s našega kršćansko-katoličkog gledanja na svijet i život bez prigovora; mnogo manje beletristički prinosi u njemu. Detaljno se ne ćemo ovdje upuštati u navode; to će učiniti naši katolički listovi, koji se bave književnom kritikom.

2. **Milan Pavelić D. I., Iz duhovne lirike,** prijevodi. Poznati prevodilac duhovnih pjesama Milan Pavelić pruža nam ovdje zbirku, sastavljenu od prevedenih pjesama iz raznih jezika. Najopsežniji mu je francuski dio, jer je uvrstio tu vrlo obilno Verlaine-a, što je u ostalom opravdano tim,

što je Verlaine i kao pjesnik i kao čovjek modernom čitaocu najbliži, a prevodilac se najjače uživio u njegovu ličnost. Prijevod ovih pjesama daje po svom sadržaju — budući da je evropska duhovna poezija današnjem kulturnom čovjeku dosta slabo poznata, dobru priliku svim prijateljima zdrave i lijepe knjige, da se upoznaju i s ovom stranom duhovnoga umjetničkog stvaranja. Prevodilac se uglavnom drži t. zv. klasika, t. j. najpriznatijih pjesnika svih književnosti, kojih je slava i priznanje neprijeporno, a povijest je stvorila već dovoljnu distanciju, da se može prosuditi pozitivna vrijednost iznesenih pjesničkih pogleda. Radi toga ova knjiga predstavlja važan prinos za našu prijevodnu književnost — i po imenima pjesnika, koji su tu zastupani, i po izboru pjesama i po kvaliteti samoga prijevoda.

3. **Milan Ivšić: Problemi suvremenog života,** socijalni eseji. U gospodarskim i socijalnim previranjima polazi hrvatski narod otvorenim putem prema usklađivanju i povezivanju svojih iskonskih vrednota s tekovinama sadašnjice, i to s tim bržim korakom, što socijalne pomutnje kao i socijalna pročišćavanja zapljuskuju snažnim valovima i obale cijeloga našeg narodnog bića. Matica je stoga smatrala za svoju kulturnu zadaću, da prikaže svojim članovima i čitaocima bar neke od socijalnih problema suvremenog života u obliku socijalnog eseja. Pri izrađivanju tih eseja imao je autor pred očima jedino njihovo ideološko promatranje, te je nastojao s iskrenom objektivnošću iznijeti ne samo pozitivne smjernice, nego i nazore protivnog mišljenja. To se najbolje vidi u zaokruženim serijama eseja o marksizmu i boljševičkoj revoluciji, o zadružnoj ideologiji i pokretu. Ova knjiga daje i jedan pregled svih socijalnih problema, kako to najjače izbija u uvodnom eseju: »Gospodarstvo i država na starim i novim putevima«. Tu se otvaraju svi vidici na bliže i dalje čistine, pogledi na veće i šire zadruge, uvidi u pozitivne i negativne strane gospodarskog liberalizma i socijalizma. A sve te poglede završava pisac stručnim prikazom nauke o solidarizmu u eseju »Biološko-sociološki solidarizam«, gdje iznosi sintetičku ideologiju najvažnijih predstavnika solidarizma biološkog i sociološkog smjera: Augusta Comtea, H. Spenzera, Schäfflea, Lamarcka, Darwina, Weismanna, G. Tardea i E. Durkheima.

4. **Mila Mihovljević: Na njivama.**

5. **Alija Nametak: Dobri Bošnjani.**

6. **Ivan Softa: Dani jada i glada.**

To su tri beletrističke knjige: Nametkova sadržaje crtice i priče iz bosanskog života, Softina kroniku hercegovačkog sela prije svjetskog rata, a Miholjevićkina riše sudbinu jedne seoske obitelji iz uže Hrvatske.

Sve gornje knjige dobivaju članovi putem Matičinih povjerenika ili izravno u upravi Matice Hrvatske, uz ovu cijenu: članovi utemeljitelji po Din. 1000.— dobivaju ove knjige uz cijenu od Din. 100.—, članovi utemeljitelji po starom uz cijenu od Din. 140.—, a članovi prinosnici po Din. 170.—.

Basilius Steidle O. S. B.: **Patrologia** seu Historia antiquae literaturae ecclesiasticae (8 maj. XVIII + 294 pag.) Friburgi Brisgoviae,

Herder, 1937. U nakladi Herderovoj izašla su u dosta kratkom razdoblju osim 5 svezaka velikog djela Dra Bardenhewera »Geschichte der altkirchlichen Litteratur« dva vrsna kompendija »Patrologie« od istog autora i Rauschen-ov »Grundriss der Patrologie« u više izdanja. Njima se sada pridružio jezgroviti spis beuronskog Benediktinca O. Bazilija Steidle-a. Iza kratkog uvoda o pojmu, metodi, vrelima i pomagalima patrologije, o povijesti njezinoj, patrističkoj književnosti i o značenju riječi »Sveti Otac« pisac raspravlja u prvom dijelu o crkvenoj literaturi triju prvih stoljeća, nadalje u drugom dijelu o zlatnoj dobi crkvene književnosti od g. 325. do svršetka 5. vijeka. Treći dio obuhvaća »posljednju periodu starocrkvene književnosti« u 6. i 7. stoljeću uz dva poglavlja o kipoborskim borbama 8. i 9. vijeka. Pisac je dodao i 4. dio: »Povjesna, hagijografska, liturgijska književnost. Dogmatske i pravne zbirke stare Crkve«.

Uz latinske i grčke Oce obrađuje također druge istočne patrističke spise. U opreci s njemačkim tekstom prećašnjih kompendija Herderovih O. Steidle izabrao je za svoj kompendij latinski jezik, da svim prijateljima patrističke književnosti bude lakše pristupačan. U prospektu ističu se dvije odlike ovoga djela: 1. sadržaje i obrađuje sve svete Oce i čitav njihov književni rad, sve crkvene pisce te sve starocrkvene heretike kao i njihov književni rad, onda i historiografske, hagijografsku i liturgijsku književnost stare Crkve, dogmatske i pravne zbirke Saborâ i kao dodatak apokrifnu literaturu Starog i Novoga Zavjeta. 2. prednost: Ovaj kompendij bilježi gotovo sva bolja izdanja patrističkih spisa, stara i mlada, prijevode i potpunu biografiju. Kronološki podaci, koji se tiču života djela, lako se mogu naći.

Djelo je čisto znanstveno, više će učenjacima poslužiti nego praktičkim dušobrižnicima, i u tom se razlikuje od oratorskih lijepih prikaza Dra Bardenhewera kao i od sentencioznih oznaka Raucherovih. Da u potankostima barem nešto spomenem, autor obzirom na »Nauku dvanaest apostola« više slijedi Harnacka nego Bardenhewera i Funka, koji ipak temeljito obrazlažu, da djelce potječe iz posljednjih decenija prvog stoljeća (Pag. 268). Na str. 74. Steidle spominje dvostruku redakciju četvrtog poglavlja spisa Ciprijanova »De unitate Ecclesiae«. Prva redakcija, čini se, više brani primat rimski, nego druga. Po Lebretonu ipak jedna i druga redakcija potječe iz g. 251. — Među monofizitske pisce Steidle na prvom mjestu ubraja Pseudo-Dionizija Areopagitu (pag. 207.) i spominje mnijenje Oca Stiglmayra, koji misli, da je biskup monofizitski antiohijski Sever pisac onih spisa. — Hvale vrijednim načinom Steidle kod sv. Augustina ne spominje više krivo mnijenje Rottmannerovo, da sv. Augustin tobože nije dosljedan u svojoj nauci o milosti i predestinaciji, i da je pod stare dane tobože učio odveć rigorističnu nauku. Dragocjeni su također podaci o literaturi, koja se tiče Augustinove nauke o kršćanskoj ženidbi (pag. 182). Djelo Steidle-ovo usavršuje našu patrološku književnost te je vrijedno svake preporuke. **I. P. Bock D. I.**

Muckermann Herman: Kind und Volk, Der biologische Wert der Treue zu den eugenischen Gesetzen beim Aufbau der Familie. I. Band:

Vererbung und Auslese, 16. Aufl. 1933, 8°, str. XVI 300, II. Band: Gestaltung und Lebenslage, 16. Aufl. 1934, 8°, str. XII 274, cijena à RM 5,20. — Verlag Herder, Freiburg i B.

Visoki broj naklade ovoga djela riječiti je dokaz kako je njegov autor u pravi čas i pravim načinom pogodio dati svome narodu ono, što mu treba kao komadić kruha: zdrava uputa u probleme obiteljskog života. Obitelj je osnovna stanica čitava narodnog razvitka. To su dobro shvatili Nijemci, pa su pitanjima eugenike posvetili veliku pažnju. Muckermann je napustio isusovački red, da se sav nesmetano posveti ovom radu, ali na smjernicama, koje nam je za život zacrtala Božja Providnost. Postigao je i mjesto direktora eugeničkoga odjela na antropološkom institutu u Berlinu, gdje je uspješno djelovao sve do godine 1933., kad je duh nacionalsocijalističke nove Njemačke prisilio vrijednoga i zaslužnoga radnika, da se s toga mjesta povuče.

Prvi svezak obrađuje biološke probleme u jednom naučnopopularnom tonu: sklonost, naginjanje, baštinjenje osebina individualnih i vrsnih u smislu Mendelovih zakona, opterećenje i prenašanje njihovo na potomstvo, oplodnja, začeće, razvoj stanica, zdravlje, bolest, čuvanje i odabiranje povoljnih uvjeta, sve u cilju, da zdravo potomstvo u biološkom pogledu bude zdrava osnovica za sretan obiteljski život u narodnoj cjelini. Drugi svezak obrađuje obitelj s moralnoga i socijalnoga stanovišta, obraćajući naročitu pažnju majci i djetetu, poteškoćama za brojnu obitelj, nesrećama što je prate (bolesti, smrt, uslovi života, stanovanja) mogućnostima za bolji život i napredak, religiji kao faktoru od važnosti za psihološki razvoj, pojavama, koje uzrokuju, da se u životu teško ostvaruje ono, što se idealno s toliko ljubavi često poduzima. S kraja na kraj oba su sveska prepuna s ljubavlju i toplinom iznesenih uputa, pouke, savjeta, kako ih samo može davati čovjeka, koji je sa svećeničkim svojim pozivom u životu spojio dužnost učenjaka, da se sav žrtvuje za dobro svoga naroda. Tako zna, da ispunja svoj životni zadatak u harmoničnoj težnji za vremenitom i vječnom svojom svrhom.

Našemu svećenstvu i laičkim licima ne mogu dosta preporučiti ove M. knjige. Nije teško pisana, a savremena je ne samo po važnosti predmeta — taj je uvijek savremen — nego i nazorima, koje razvija. U našem malom i skučenom nastojanju da u pitanjima moderne socijologije unesemo u svoj narod ne samo zdravu pouku, nego i po koju naprednu i korisnu misao, svakom će radniku u narodu biti ova knjiga od neiscrpive koristi. Sigurnost, da su misli u njoj iznesene rezultat savjesnoga naučnog istraživanja, povećaje njezinu aktuelnu vrijednost. **A. Živković.**

Josef Vajs: Rukovět hlaholské paleografie. V Praze 1932. str. VIII + 178. + LIV. priloga. Cijena 50 Kč.

Prof. Dr. Josip Vajs, iako je prije tri godine navršio 70 godina života i pošao u mirovinu, neumorno radi i kopa dalje u rudniku duhovnoga blaga staroslavenske knjige. On je u najljepšem smislu riječi glagoljaš, jer je cijeli svoj vijek posvetio izučavanju slavenskoga bogoslužja i njegova svetoga jezika, a i naš je, jer je u požrtvovnoj suradnji s bi-

skupom Mahnićem prošao u našem hrvatskom Primorju sve biblijske i liturgijske glagoljske Kodekse i tu se osposobio za svoj životni poziv velikoga slaviste i redaktora najnovijega izdanja glagoljskoga misala. Njegovi prvi radovi su izašli u izdanjima Staroslavenske Akademije u Krku (Liber Job 1903, Liber Ecclesiastes 1905, Liber Ruth 1905, Propheta Joel 1908, Propheta Oseas 1910) a zapravo su značili nastavak rada Brnčića, Račkoga, Parčića, Milčetića i toliko drugih naših ljudi zaslužnih za glagoljicu. Kada se vratio u svoj rodni kraj i postao universitet. profesorom u Pragu — centru slavističke nauke poslije rata — razvio je toliku naučnu djelatnost, da možemo mirne duše reći, da je opsegom svoga istraživanja, metodom i rezultatima rada presegao svoje prethodnike. Vajs je filolog, kritičar biblijskih i liturgijskih tekstova, istraživač prvobitnih jezičnih oblika, kako su izašli ispod pera slavenskih apostola, izdavač klasičnih glagoljskih i ćirilskih kodeksa, pisac mnogih članaka o povijesti, razvitku, peripetijama staroslavenskoga bogoslužja u hrvatskim i češkim zemljama.

Kao sve velike slaviste tako je i Vajsa mučio problem kako je nastalo i kako se razvilo slavensko naročito glagoljsko pismo. Dokle je Rački ovo pitanje stavio više manje na čelo svega svoga naučnoga rada (Pismo slovjensko, Zagreb 1861.) — dotle Vajs slijedi metodu prof. Jagića (Enciklopedija slavjanskoj filologiji, Sanktpetersburg 1911) i iznosi svoje mišljenje kao plod svojega životnoga posla oko glagoljice i kao neki Corollarium svojega naučnoga gledanja. Ako je itko pozvan, da dade definitivno mišljenje o cijelom pitanju, to su pozvani ljudi stručnjaci kao Vajs, koji su cijeli svoj vijek prošli u proučavanju glagoljskih rukopisa iz raznih krajeva i raznih vremena, međusobno ih poređivali, mučili se paleografskim metodama o ispravnom čitanju pojedinih riječi i mjesta, istraživali njihove prepise u ćirilicu. Vajs stoji tvrdo na punoj autentičnosti i historijskoj vjerodostojnosti Žitija sv. Ćirila, da je autor slavenskoga pisma filozof Konstantin (Sv. Ćiril) i da je pismo obreteno od njega glagoljica. Ćirilica je kasnije pismo, a ime se autora može prema današnjem stanju slavistike naslućivati, ali nikako utvrditi. O postanku glagoljskoga pisma složno s Jagićem proglašuje poznatu teoriju prof. Vondráka najvjerojatnijom, da su pri sastavljanju jednoga dijela glagoljskih pismena bezuvjetno utjecali na sv. Ćirila neki znakovi iz hebrejsko-samaritanskoga alfabeta.

Vajs u ovoj svojoj knjizi »Rukovjet glagoljske paleografije« ukazuje potanko poznavanje ogromnoga rada literature i što je napisana o ovoj stvari od početaka slavistike do današnjega dana i do smjelih a često i proizvoljnih tvrdnja novijih pisaca. I ovo njegovo djelo je klasičan rad, bez kojega ne može da bude nijedna bolja knjižnica.

Može se naručiti i preko domaćih knjižara kod nakladnog zavoda »Orbis« u Pragu. **Dr. Ritig.**

Nove jeronimske knjige. Godina 1938. jest sedamdeseto godište opstanka Hrvatskoga Književnog Društva sv. Jeronima u Zagrebu. U pozivu na proslavu jubileja izražena je želja, da bi se sjećanje na sedamdeset

godina društvenog života i rada ispunilo stvarnom sadržinom t. j. u znaku što jačeg prosvjetnog djelovanja i širenja dobre knjige. Radi toga jubileja jeronimske su knjige za godinu 1938 izdane ranije. Izdanja su podijeljena u skupine po tri knjige za 10 dinara, pet knjiga za 20 dinara, devet knjiga za 40 dinara. To su članske cijene; svatko može lako postati članom, jer je upisnina i članarina jedamput za uvijek samo 10 dinara. Nove jeronimske knjige za godinu 1938 redom su ove:

1. Kalendar »**Danica**« za god. 1938.
2. **Svjedočanstva o Rusiji** od I. Bogdana.
4. **Komunizam** od fra B. Perovića.
5. **S onu stranu Kapele** pripovjesti od dra F. Lasmana.
6. **Dvije golubice** pripovjesti od N. Subotića.
7. **Društveni život na selu** od prof. dra M. Ivšića.
8. **Ban Jelačić** od Stj. Gorupića.
9. **Budi pobožan,** od o. I. Radića.

I po broju i po kvaliteti svojih izdanja naše se zaslužno društvo sv. Jeronima u ovoj svojoj 70. godini dostojno pretstavlja svome narodu. Valjalo bi samo naći načina, da u sve slojeve, a naročito slojeve naše inteligencije, prodre uvjerenje, da za moralni i materijalni narodni napredak, najviše pridonosi ovo naše književno društvo sv. Jeronima. Mnogi naime inteligenat ne mari za nj i ne nastoji, da knjigama društva sv. Jeronima nađe što više članova među pukom. A to zato, jer prema njemu i sâm stoji u nekoj udaljenosti, da ne kažemo neprijateljskom, ultra-kritičarskom stavu. Tu indolenciju jednoga dijela narodne inteligencije treba pobijati, pa će se onda lakše naći puteva, da se izvrsna izdanja sv. Jeronima raširе u hrvatskom narodu onako, kako ona ne samo zaslužuju, nego kako je i potrebno radi samoga naroda i njegovog prosvjetnog podizanja.

Osim 3 knjiga pripovijesti (od Čuturića, Lasmana, Subotića) tu su ove godine 3 vanredno vrijedne knjige, pune instruktivnog sadržaja, savremene i dotjerane (od Ivšića, Perovića, Bogdana), kojima s jednako moraju pribrojiti Mala biblija od M. Lacha i pouka o pravoj pobožnosti od o. Radića. Veoma će rado svaki narodni čovjek posegnuti za knjigom o slavnom banu Jelačiću od Stj. Gorupića.

Kolikogod životne prilike po selima bile teške, svijesno će i zdušno hrvatsko svećenstvo naći načina, da ovo svetojeronimsko blago što obilnije razaspe među svojim narodom! **A. Ž.**

Mahnić Dr. Antun: Katolički svećenik, priredio Antun Alfirević, D. I. Naklada Hrvatske knjižare u Splitu 1938, 8, str. 360. Cijena din. 60.—.

Suradnik pokojnoga biskupa dr. Mahnića, p. Alfirević, sakupio je u ovoj knjizi njegove članke, razasute po staroj »Hrvatskoj Straži«, »Svećeničkoj zajednici« i iznio ih ovdje u jednom preglednom nizu pod gornjim naslovom. U uvodu veli da ima i članaka koji još nigdje nisu objelodanjeni. Čitavu je zbirku podijelio na 3 dijela: Misli s Kristom — Budi s Kristom — Djeluj s Kristom.

Zahvalni smo p. Alfireviću i Hrvatskoj knjižari na ovom trudu u uvjerenju, da će ovo djelo potpunoma izvršiti onu zadaću koja mu je

namijenjena: da suvremenom svećenstvu bude u ovo nesređeno vrijeme jedan sređen provodič, siguran putokaz, smion promicatelj i mudar učitelj u svim pitanjima što se dotiču života modernoga svećenika. Iz čitave knjige prodiše jedna od osnovnih Mahnićevih misli: nema napretka ni u životu pojedinaca, ni u životu naroda, ako nije osnovan na vjerskoj svijesti i ako ne rezultira iz punine proživljavanoga katoličkog etosa. Mlađe će naše svećenstvo dijeliti zamalo 5 svećeničkih generacija od vremena biskupa Mahnića; ono treba mnogo da od njega nauči! A ni onima, koji su poznavali pokojnoga biskupa, s njim sarađivali ne će biti na odmet, ako osvježe svoje duše na mislima što ih Mahnić u ovoj knjizi razvija. Ma da je knjiga namijenjena svećenicima, i laici će iz nje mnogo naučiti, naročito u stvarima što govore o djelovanju svećenika i laika u javnosti, o odnosu države i crkve, vjere i političke, života s euharistijom; o pitanjima interkonfesionalnosti, demokracije, radikalizma, nadrikonzervativizma, asceze, štampe i sl.

Bilo bi na mjestu, da je priređivač naznačio gdje je koja stvar i kada štampana, a pogotovo koji su članci ovdje prviput štampani. To bi za točnu uporabu i precizno utvrđenje pojedinih odlomaka bilo korisno. Prema cijeni od 60 dinara mogao je papir biti nešto bolji. To bi knjizi s ovako simpatičnim sadržajem odgovaralo. — Preporučujemo ne samo svećenstvu nego i laicima, da je čitaju kao štivo koje će im približiti i Crkvu i požrtvovni rad svećenika za njezine velike zadaće u svijetu.

Dr. A. Ž.

Orozović fra dr. Emil, Pjesma nad pjesmama, Beograd, Štamparija Drag. Popović, 1937, 8⁰, str. 63, broš. Din. 8.

U našoj se bogoslovskoj literaturi opaža velika nestašica u objelodanjivanju naučnih radova iz biblijske struke, bilo zbog naravi same struke, jer je po sebi jedna od najtežih, bilo zbog tehničkih poteškoća, jer je nemoguće radi pomanjkanja slova semitskih alfabeta da naučni trudbenici ove struke objelodanjuju svoje radove u onoj formi, koja bi odgovarala zahtjevima naučne metode, nego se moraju ispomagati nesavršenom i manjkavom metodom transkripcije, koja nikad ne može adekvatno zamijeniti pisma originalnoga teksta. Ove nam se reminiscencije nameću, kad uzimamo u ruke ovu radnju profesora dra Orozovića. No pored toga pobuđuje ona pažnju i zato, jer tumačenje ove knjige po svojoj naravi pripada među najteže i najdelikatnije egzegetske probleme; u povijesti egzegeze jedva da je o kojoj knjizi bilo toliko raznih smjerova kao o ovoj. Prihvatiti se dakle tumačenja ove knjige Sv. Pisma jest i za veoma prokušanog egzegetu ne malo smion pothvat.

Iz uvoda se vidi da je imao pred očima kompleks problema, o kojima treba voditi evidenciju kod tumačenja. Dozvavši čitaocima u pamet neke važne misli iz nauke o nadahnuću Sv. Pisma govori najprije o tom, u koju vrst književnosti treba ubrojiti Pjesmu nad pjesmama, te na str. 7 zaključuje, da je »opravdano nazvati je dramom i svrstati je u taj rod književnih tvorevina«. Za potvrdu upućuje čitaoce na samo tumačenje Pj. Zatim izlaže sadržaj i usvaja razdiobu na 12 prizora, gdje se živo ocr-

tava silna ljubav mlade pastirice kao zaručnice naprama pastiru kao zaručniku. Ta je ljubav tolika, da ne podliježe ni kušnji suparništva samoga kralja Salomona u ljubavi. Raspravlja dalje o tom, ima li u Pj još kakav drugi smisao osim doslovnoga, pa se odlučuje za mišljenje, da Pj nije alegorija, nego da imade svoj naravni doslovni smisao, u kojem se kao u paraboli nalazi drugi viši i duhovni sadržaj, t. j. u ljubavi dvaju vjernih, zarukama (brakom) vezanih bića vidi sliku duhovne ljubavi između Boga i Božjeg naroda (str. 22). Govoreći o vremenu postanka Pj zaključuje, da je »i previše jak dojam koji nam daje sam sadržaj Pj o vremenu njezina nastanka. On je djelo novijeg datuma, Salomon nikako ne može biti auktor Pj« (str. 24).

Glede teksta Pj usvaja općeniti sud tekstualnih kritičara o značaju masoretskog teksta i njegova odnosa prema LXX, Vulgati i drugim prijevodima; iznosi karakteristiku osoba u Pj s opaskama o mjestu, vremenu i stilu. U drugoj polovici radnje daje prijevod Pj prema masoretskom hebrejskom tekstu s dosta opširnim komentarom ispod linije. Toliko o sadržaju i rasporedu građe u ovoj radnji.

Što se tiče pojedinosti, potrebno je iznijeti neke opaske. U uvodu na svršetku odsjeka 1. Kako je pisano Sveto Pismo, kaže pisac: »A misao jedne knjige jest upravo i samo ono što je pisac mislio i htio reći.« Ako se ova tvrdnja shvati ekskluzivno, onda bi u knjigama Sv. Pisma isključen tako zvani »sensus plenior«, koji je često očevidno sadržan u riječima hagiografa, kao instrumentima Božjeg nadahnuća, a da hagiografi sami nisu potpuno ni shvatili ni namjeravali izreći puniji onaj smisao, koji je Bog htio izreći po njihovim riječima hagiografa, kao istrumentima Božjem nadahnuća, a da hagiografi sami nisu potpuno ni shvatili ni namjeravali izreći puniji onaj smisao, koji je Bog htio izreći po njihovim riječima. To naročito vrijedi za različita mesijanska proroštva, koja su istom nakon svoga ispunjenja postala u čitavom svom smislu jasna, kako to obrazlažu Pesch i Fernández (Inst. bibl. I.[4], str. 384).

Što se tiče piščeva odlučna opredjeljenja, da valja Pj smatrati dramom (to mišljenje zastupaju već Origen i sv. Jeronim), čini se ipak da nije dovoljno utvrđeno, jer kakogod bilo, konstatira Tobac, (Manuel d'études bibliques, str. 216) premalo u Pj dolaze do izražaja svi potrebni dramski elementi, pa zato izgleda da je ispravniji odgovor, što ga na to pitanje daje A. Vaccari, t. j. da je Pj ponešto drama a ponešto lirska pjesma, ali nipošto nije nešto takovo, što bi potpuno odgovaralo našim literarnim vrstama. To je lirski dialog praćen nekim dramatskim momentima. Uostalom nije od presudne važnosti za tumačenje Pj određivanje njezina literarnog oblika prema uobičajenim pojmovima literarnih oblika na evropskom zapadu, jer nije isključeno, da su u orijentalnoj semitskoj literaturi mogući još kakvi posebni literarni oblici, za koje mi nemamo određene sheme. U daljnjem svom uvodnom raspravljanju, nakon što je iznio literarni sadržaj Pj, pisac govori o različitim načinima tumačenja Pj, pa se opredjeljuje za mišljenje, da Pj valja tumačiti ne kao alegoriju, nego kao parabolu, koja u literarnoj formi živog i zanosnog crtanja

odnosa ljubavi između Boga i naroda izraelskog. Da točnije shvatimo piščevu terminologiju, valja napomenuti, da u novije vrijeme biblicisti razlikuju alegoriju od parabole tako, da pod alegorijom razumijevaju postojani metaforički govor, gdje svakom literarnom izrazu mora odgovarati *preneseno značenje; naprotiv u paraboli nije potrebno u svakoj pojedinoj* riječi tražiti preneseno značenje, nego se poredba odrazuje tek u glavnoj misli čitave cjeline. Pisac prema tomu naglašuje, da se Pj ne može tumačiti kao alegorija u doslovnom smislu riječi, jer da bi nas ta zloporaba predaleko odvela u primjenjivanju principa alegorizacije. Kao primjer spominje (s primjedbom: da li ne sablažnjiv?) Rufenacha, koji u Salomonovoj nosiljci vidi značenje ljudske naravi Isusove, u srebrnim stupovima prečista uda Gospodinova, u zlatnom naslonu dušu svetošću urešenu, u grimiznom sjedalu grimiznu krv, a u sredini draguljima iskićenoj Presveto Srce Isusovo. Međutim čini se da se ipak ne bi smjelo govoriti s tolikim omalovažavanjem o pristalicama alegorijskog, ili kako stariji vele figurativnog (tipskog) tumačenja, za koje svjedoči svakolika stara *židovska i kršćanska tradicija, usvojena od pretežnog broja kasnijih* uglednih katoličkih egzegeta; tim više, što izgleda da su tako zvani nekadašnji figuristi ili alegoristi u stvari ono, što se hoće kazati novijom distinkcijom parabole, koja je zapravo prema shvaćanju starijih alegorija u širem smislu riječi, a ne u striktnom smislu novije distinkcije između parabole i alegorije. Pa i sam Rufenach, koga pisac prekorava s pretjeranog alegoriziranja zbog navedenog primjera (str. 17, bilj. 34), ne urgira alegoriziranje do skrajnjih granica, jer u pravilima za tumačenje Pj u svom komentaru (Cantic. canticor. str. 34) kaže, da nije n. pr. potrebno tražiti alegorijsko značenje u opisivanju svake stvari od raznih vrsti ženskih nakita, nego u smislu skupne cjeline, koja nastaje uslijed tih opisa. Komentar Rufenacha smatra uvaženi biblicista A. Vaccari jednim od najboljih. (Inst. bibl. str. 34.)

Nakon što je pisac izložio svoje načelno stajalište riječima: »Izgleda mi mnogo ispravnije i prirodnije shvatiti Pj kao jednu nerazdijeljenu cjelinu i vidjeti u opjevanom braku sliku (tip) ljubavi Boga prema čovjeku uopće, ukoliko je brak slika duhovne ljubavi Boga prema izabranom narodu i u Starom i u Novom Zavjetu . . .« — očekivali bismo, da će u svom komentaru na literarno tumačenje nadovezati i parabolički smisao; iznenađuje, da se tu ograničio isključivo na literarno tumačenje, tako da naposljetku ostavlja dojam čisto naturalističkog tumačenja. Ovakvo je naturalističko tumačenje Pj, što ga je u kršćanskoj starini zastupao Teodor Mopsuestijski, bilo osuđeno u petom općem crkvenom koncilu u Carigradu (553). Nije dakle pisac smio propustiti da na čisto literarno tumačenje, ako i ne kod svih pojedinosti, a ono barem u ovećim odsjecima nadoda zaokruženi parabolički smisao, što inače n. pr. lijepo čini u svom komentaru Rufenach.

Kao pozitivnu odliku Orozovićeva komentara Pj valja istaknuti lijep i elegantan prijevod s usvojenim prednostima čitanja originalnoga teksta od koga se gdjegdje znatno udaljila LXX i Vulgata. No bilo bi veoma poželjno za stručne čitaoce, da je upotrijebio obilniji tekstualno kritički aparat, po mogućnosti u grčkom i u hebrejskom tekstu s eventualnom

oznakom znatnijih kodeksa, što bi i samoj knjizi uvelike podiglo karakter naučne reputacije, dok je on uistinu ograničen tek na nesavršenu transkripciju, čemu su sigurno razlogom i tehničke poteškoće samoga tiska.

Sa stilističke bi strane također bilo zgodnije, da pisac na nekim mjestima ne ističe toliko momenat svoga ličnog i subjektivnog uvjerenja, da njime impresionira čitaoce (kao n. pr. »izgleda mi« na str. 19), nego bi bolje bilo iznositi obrazložena svjedočanstva uvaženih tumačitelja, naročito iz patrističke literature.

Napokon, iako je ovo djelo preštampano iz Franjevačkog Vijesnika, gdje je sigurno bio uključen »imprimatur« sa strane nadležnih crkvenih vlasti, ipak ne bi smjela ni na separatnom otisku manjkati bilješka o »imprimatur-u«, tim više, što se radi o komentaru jedne knjige Sv. Pisma.

U cijelosti valja honorirati trud pisca, uložen u samo poznavanje stvari, ali bi ujedno bilo veoma poželjno da se u novom izdanju svakako popuni s paraboličkim tumačenjem, da na svršetku i protiv namjere pisca ne ostavlja utisak naturalističkog tumačenja. **Dr. J. Oberški.**

Dr. M. Gatterer D. I.: U svijetlu vjere. Kršćanske misli o spolnom životu, str. 94, Senj 1937, Naklada Fides, Din. 11.—.

Držeći se stare i prokušane norme: Ne quid nimis, obradio je insbruški sveuč. profesor dr. Gatterer važnu i osjetljivu temu o spolnom životu. Pod gornjim naslovom obrađuje sve ono što spada pod vidni kut ove teme: ljudsko tijelo, stid i stidljivost, postanak čovjeka, ženidba, djevičanstvo, šesta i deveta zapovijed.

Kakogod nas može vrlo malo oduševiti naivna i pedagoški nepreporučljiva priča o »rodi«, tako nas još manje može oduševiti realno prikazivanje spolnoga života i pitanje nastanka ljudskoga individualnog života, kako ga prikazuju gdjekoje higijensko-medicinske knjige s navodno naučnom, a u stvari nisko lukrativnom pretenzijom. Dr. Gatterer je pristupio ovom problemu otvorenim očima za moderni život, sa sv. Pismom u jednoj ruci i sv. Tomom u drugoj. To su sva njegova pomagala. I na tom je nerazorivom temelju načinio koncizmu knjižicu, potrebnu odraslijoj mladeži obojega spola, majkama, uzgojiteljima. Možda bi bilo od koristi za njezinu prođu, da je knjižica opremljena u modernoj formi fotomontaže. Inače je naklada Fides vrlo dobro načinila što nam je tu knjigu donijela u dobrom hrvatskom prijevodu. **Dr. S. Kukolja.**

Viller-Cavallera-Guibert: Dictionaire de spiritualité ascétique et mystique, dctrine et histoire, Paris, G. Beauchesne et fils 4°, str. 160 (kol. 320, à Fr. 20. Svez. III (1934), IV (1935), V (1935), VI (1937), VII (1937).

Razvitak ascetike i mistike kao posebne teološke znanosti nosi sa sobom neodgodivu potrebu leksikona ovakove vrsti. Najbolji učenjaci vremena dadoše se na posao, da izdadu takav leksikon, koji će odgovarati svim uslovima, što se za jednu naučnu enciklopediju danas postavljaju. Tu surađuju stručnjaci: direktor Marcel Viller, S. I. profesor u Enghienu u Belgiji, njegovi su asistenti M. F. Cavallera, profesor na katoličkom institutu u Toulouse, urednik ascetskomističkog časopisa: Revue d' Ascétique et de Mystique, zatim J. de Guibert, S. I. profesor ascetike i mistike na rimskoj universi Gregorijani. Sav materijal prolazi kroz ruke te trojice.

uzeo za životnu zadaću i stoga nitko stvar nije izveo na čistac, da bi se moglo reći: dalje nema rasprave. Zanimivo je da i strani učenjaci osjećaju potrebu jedne takove studije. Jednako bi od velike cijene bila studija o duhovnosti bosanskih bogumila te o utjecaju njihovih dogmi na duhovnost onoga doba kod nas.

Vrste pobožnosti, koje su već sada obrađene jesu: Ars moriendi (III, 898), o čestoj sv. Pričesti (pod Antoine Arnauld III, 881), o pobožnostima u vezi s adventskom (IV, 1165) i korizmenom liturgijom (VII, 136) te krsnim obredima (IV, 1218). Ove zadnje teme obradili su: benediktinci Lefebvre, Pierret, Flicoteaux, te isusovac Daechler. Ovdje mogu liturgičari naći obilje gradiva. Vrlo je zanimivo i obilno gradivo o obnovi krsnoga zavjeta (IV, 1230). Još spominjem raspravu o strelovitim molitvicama (IV, 1017), o blagoslovima (V, 1361), o duhovnoj kitici (VI, 1898), o razmatranju dobročinstava Božjih (VI, 1608), atributa Božjih (IV, 1078), te o blaženstvima (V, 1298).

Ovaj se bogati rudnik zanimivih i učenih članaka najtoplije može preporučiti. **D. Nežić.**

Franc Grivec: Kristus v Cerkvi. Ljubljana 1936, str. 272. Već je autor u svojoj knjizi »Cerkev«, koja je izašla 1924, obradio pitanje mističnog tijela Kristova. U ovom je djelu taj problem još detaljnije prikazan i to s praktičnim ciljem: da posluži inteligentnijim katolicima kao podloga duhovnog života. Knjiga obuhvaća četiri dijela: Božje kraljevstvo (navještenje, bit itd.). Na trdnoj skali (Evanđeoska crkva, zablude o crkvi, apostolska crkva, nasljednici apostola, primat Petrov, neprevarljivost crkve itd.); Kristus v cerkvi (Pavlov doživljaj, od sv. Pavla do danas, mistično tijelo, Krist glava crkve, potpuni Krist duša crkve, srce crkve, sakramenti, crkva i osobnost); Dejstvo crkve (činjenica katolicizma, pokornost crkvi). Ovi naslovi, koji su tek jedan dio sveg gradiva, pokazuju veliko bogatstvo ideja, što ih djelo obuhvaća. Pisac se dakako, obzirom na dimenzije, a i svrhu samoga djela nije mogao upuštati u kritiku brojnih patrističkih ili svetopisamskih tekstova. Ali, bez obzira na to »Kristus v Cerkvi« solidno je i obradbom suvremeno djelo, te će katoličkom inteligentu zbilja koristiti.

Neće nam autor zamjeriti jednu malu primjedbu. Na str. 11 čitamo: »Govorjenje o prebujanju cerkve med katoličani ni prazna beseda. A tudi med drugimi kristjani se vzporedno z versko zavestjo prebuja tudi cerkvena misel.« (To je slučaj, kaže pisac, među anglikancima, u američkom, skandinavskom i njemačkom protestantizmu) »Po vsem svetu se torej vzporedno z versko zavestjo budi tudi cerkvena misel. Ta vzporednost krščanske verske in cerkvene misli nazorno potrjuje živo zvezo Kristusa in cerkve, istovetnost krščanstva in cerkve.« Držimo da ova eksplikacija stvari nije najsretnija. To naime, da se u drugim nekatoličkim crkvama budi paralelno vjerska i crkvena misao ne »potrjuje živo zvezo Kristusa in cerkve« ako riječ »cerkve« znači: — jedne crkve Kristove. »Živa zveza« zanosi naime čitaoca na misao o živoj crkvi, autor pak ima na umu ideju, pojam crkve. **Dr. Đ. G.**

Uredio: Dr. A. Živković.